



Dumitru Neacşu în anii când stenografia
cursurile profesorului Nae Ionescu

Nae Ionescu

TRATAT DE METAFIZICĂ

Curs inedit, stenografiat şi transcris
de
DUMITRU NEACŞU

Ediţie îngrijită de MARIN DIACONU şi DAN ZAMFIRESCU

Cuvânt înainte şi postfaţă de DAN ZAMFIRESCU

Însemnările inedite despre Curs şi o Mărturie de NESTOR IGNAT
şi
un document inedit prezentat de
OCTAVIAN GHIBU

Editura ROZA VÂNTURILOR
Bucureşti - 1999

Coperta şi prezentarea grafică:
DAN ZAMFIRESCU

I.S.B.N. 973-9003-76-1

"ULTIMUL CURS ÎNCHEIAT" DE NAE IONESCU

De numele lui Nae Ionescu se leagă cea mai fascinantă „aventură intelectuală" românească în secolul douăzeci. Însăşi moartea ce i-a pecetluit destinul are ceva din măsurile finale ale unei simfonii beethoveniene, inspirându-ne credinţa într-o regie supremă ce guvernează măcar existenţele unora dintre semenii noştri.

Autodefinirea şi afirmarea universală a unui mod românesc de a fi, de a vedea lumea şi de a valorifica existenţa sunt de neconceput, în acest secol, fără prezenţa, lucrarea şi influenţa lui Nae Ionescu asupra contemporanilor, fără capacitatea lui de a trăi în amintire şi legendă şi de a cuceri noi discipoli şi continuatori printre cei ce nu l-au cunoscut decât din scris şi n-au ascultat altă voce decât aceea din cursurile sale litografiate, împreună cu Lucian Blaga şi părintele Dumitru Stăniloae, mai tineri cu cinci şi respectiv treisprezece ani, Nae Ionescu a hotărât ce va fi prezenţa românească în spiritualitatea planetară a mileniului viitor.

Dar numai lui îi aparţine, în secolul nostru, privilegiul adjudecat în secolele anterioare doar de un singur geniu al pedagogiei româneşti: Titu Maiorescu, şi anume, de a descoperi, modela şi plasa pe orbita unor destine nemuritoare, câteva dintre cele mai mari spirite ale culturii române. Statura lui de profesor şi îndrumător al noilor generaţii, de catalizator al înzestrărilor excepţionale, nu numai de la catedră şi prin scris, dar şi uzând de locul dobândit în societatea vremii, prelungeşte opera demiurgică a lui Maiorescu, făuritor - împreună cu Hasdeu - al „stilului major" al culturii române modeme.

Pe urmele lui Maiorescu, dar reeditând marea ambiţie culturală a Hasdeilor - tatăl, Alexandru şi fiul, Bogdan - Nae Ionescu lucrează conştient la un destin universal al culturii române, simţindu-se exponent şi agent al unui moment în care „structura istoriei coincide în aşa grad cu geniul rasei noastre, încât e de ajuns să fii cu adevărat român pentru ca gestul tău să creeze perspective imperiale"[1]. Evident, este vorba de acel „imperialism" al spiritului, transformat în doctrină culturală de Alexandra Hasdeu în 1837 şi în 1840, cu câteva luni înainte de apariţia Daciei literare[2], redefinit de Lucian Blaga, un secol mai târziu, în lecţia de deschidere a cursului de Filosofia Culturii ţinut la Universitatea din Cluj[3] în 1938, şi ilustrat în modul cel mai spectaculos, în a doua jumătate a secolului nostru, de doi dintre cei mai străluciţi studenţi şi discipoli ai lui Nae Ionescu - Mircea Eliade[4] şi Emil Cioran[5].

Există ideea că Nae Ionescu şi-a risipit viaţa într-o suită de tribulaţii cu sfârşit nefericit, şi că a lăsat în urma lui mai mult o legendă şi câţiva discipoli ajunşi celebri pe mapamond, decât o veritabilă operă, capabilă să-l păstreze viu şi roditor pentru posteritate. în realitate, un singur om a mai reuşit, în cultura română, să adune între hotarele unei vieţi de numai 50 de ani atâta aventură existenţială şi să lase o operă cu bătaie aşa de mare în posteritate: Dimitrie Cantemir. Spre deosebire de Cantemir, care s-a vrut întemeietor pe atâtea tărâmuri şi a reuşit să dea cea mai monumentală expresie românească a noţiunii de „uomo universale", Nae Ionescu şi-a dorit un singur lucru: să creeze filosofia românească de sine stătătoare, în accepţia strictă a termenului (gânditori geniali, sau numai pionieri străluciţi fuseseră, înaintea lui, Neagoe Basarab, Cantemir, Heliade-Rădulescu, Hasdeu, Maiorescu, Eminescu, Xenopol, Conta, Rădulescu-Motru, Iorga, Pârvan), şi să-i imprime curajul de a deveni un capitol distinct din istoria universală a disciplinei, printr-o metodologie proprie de explorare şi de circumscriere a realităţii prin cuvânt, şi prin valorificarea acesteia pentru existenţa umană în cadrul unui sistem personal de metafizică, înrădăcinat deopotrivă în viaţă şi în transcendenţă.

Putem spune, astăzi, cu certitudine, că a reuşit! Şi dacă pentru această reuşită a ales altă cale decât a cărţilor scrise şi tipărite, lăsându-i-o pe aceasta lui Lucian Blaga, Nae Ionescu nu înseamnă mai puţin în istoria filosofiei româneşti decât a însemnat Socrate într-a filosofiei greceşti şi universale, cu deosebirea că pe Socrate îl auzim numai aşa cum au vrut Platon ori Xenofon, pe

când pe Nae Ionescu îl auzim - cu foarte mare cotă de autenticitate - din ceea ce au consemnat aceşti modeşti părtaşi de drept ai destinului şi gloriei sale, care au fost salutarii stenografi.

Ultimul în viaţă dintre ei, domnul Dumitru Neacşu (pe Serafim Berbeniţă l-am mai putut vedea, pentru o oră, câteva săptămâni înainte de a se stinge de o gravă boală de inimă), ne-a păstrat cel mai important curs de metafizică al lui Nae Ionescu, cel despre care elevii săi afirmau, în 1944: „Abia în anul 1936-1937, după ce se va fi lăsat prins iarăşi de problemele logice, în special în forma «logicei colectivelor», Nae Ionescu va face încercarea cea mare de a da o metafizică proprie. Va fi şi ultimul curs încheiat pe care profesorul era sortit să-l ţie la catedră”[6].

Încă din 1942, când a apărut *Metafizica I. Teoria cunoştinţei metafizice. 1. Cunoaşterea imediată*, aceiaşi elevi îngrijitori ai moştenirii sale anunţaseră marea veste: „La lista de cursuri dată în acele pagini trebuie adăugat cursul de metafizică din 1936-37, curs a cărui stenogramă a fost între timp găsită, din fericire, în întregime”. Mai adăugau: „Publicarea lui nu poate fi prea apropiată, deoarece trebuie precedată de încă două cursuri: al doilea de *Teoria cunoştinţei metafizice* (1929/30), consacrat cunoaşterii mediate şi următor celui de faţă, precum şi cursul de *Istoria metafizicei* (1930/31), consacrat diferitelor tipuri de metafizică realizate în istoria culturii. Dar cititorul trebuie de pe acum să ştie că *Metafizica* din 1936/37 reprezintă unul din cele mai frumoase cursuri ale lui Nae Ionescu, singurul, de altfel, de metafizică propriu-zisă, toate celelalte fiind simple pregătiri ale acestuia”.

Acest curs, intrat în legendă şi având o întreagă istorie, se publică în volumul de faţă. Între timp, cele două care urmau să-i preceadă au văzut lumina tiparului, primul în 1944 (reeditat apoi, de două ori, la „Humanitas”, în 1991 şi 1995) şi ultimul abia în 1996, la Editura Anastasia, fiind îngrijit de admirabilii continuatori ai operei discipolilor naeionescieni, Marin Diaconu şi Dora Mezdrea.

Tot domnului Marin Diaconu i se datorează în principal, pregătirea textului pentru ediţia de faţă, care are la bază transcrierea stenogramei, efectuată de domnul Dumitra Neacşu în două etape, una, în 1988 - când publicarea părea un vis utopic - şi a doua în 1990-1991, când, în calitate de întemeietor al Editurii „Roza Vânturilor”, am putut relua insistenţele şi duce la bun sfârşit cele începute.

Nu este locul, aici, să fac istoria acestui curs, pe care l-am cunoscut într-o primă transcriere, parţială (distrusă ulterior de stenograf de teama Securităţii atunci când opera lui Nae Ionescu devenise delict politic) prin 1954, de la neuitatul profesor Vasile Băncilă. Dar nu pot ocoli numele altui mare plecat, între timp, dincolo de zare, Constantin Noica, al cărui rol în descoperirea domnului Neacşu şi mobilizarea sa a fost, pe când trăia, hotărâtor. Dacă potrivit unei informaţii furnizate de Francois Mauriac „Pascal învăţase că cea mai mare binefacere faţă de morţi este de a face ceea ce ei ar fi aşteptat de la noi dacă ar mai fi fost încă pe lume”[7], publicarea, în sfârşit, a cursului în care se cuprinde testamentul metafizic al lui Nae Ionescu o pot socoti împlinirea datoriei faţă de unul dintre oamenii cărora generaţia mea le datorează putinţa de a păstra vie şi a duce mai departe, sporind-o, marea tradiţie a culturii române, supusă de două ori, în această jumătate de veac, celor mai devastatoare furtuni, dar - potrivit iconomiei dumnezeeşti impenetrabile minţii noastre mărginite - împinsă, paradoxal, tocmai de ele, pe cele mai înalte piscuri.

Faptul că geniul nostru creator s-a impus în atenţia lumii - care-şi caută astăzi o nouă sinteză a umanului şi un nou echilibru metafizic - tocmai prin discipolii de odinioară ai lui Nae Ionescu, departe de a fi o întâmplare, este indiciul cel mai sigur că paginile care urmează nu constituie doar o restituire - oricât de târzie - a trecutului, ci o piatră aşezată la temelia unui viitor în care cuvântul românesc este menit să dobândească acea misiune soteriologică[8] slujită de Nae Ionescu poate ca nimeni altul în secolul ce se încheie[9].

DAN ZAMFIRESCU
12 aprilie 1999

NOTE

1. În Buna Vestire, nr. 100, din 17 iunie 1937. Vezi şi articolul *Imperialism românesc* de G. Racoveanu, în „Cuvântul" din" 20 dec. 1940, în care evocă o conferinţă cu titlul *Imperialismul nostru*, ţinută de Nae Ionescu în sala Dalles la 13 martie 1936 sub auspiciile *Comitetului Uniunii Naţionale a Studenţilor Creştini din România*. Conferinţa n-a fost stenografiată. Din ea, G. Racoveanu a reţinut că ‚***De aceea datoria unui popor ajuns la vârsta conştiinţei este munca de a cuceri. Pământ? Nu, neapărat. Ci a cuceri zone de influenţă spirituală... Imperialismul nostru va însemna domnia spiritualităţii noastre***". 1936 este şi anul apariţiei cărţii lui Emil Cioran, *Schimbarea la faţă a României*, marcată puternic de acelaşi spirit.
2. Pentru Al. Hasdeu, „soarta naţiei româneşti" este aceea de „a le întrece pe toate, o dată, prin civilizaţie şi printr-o slavă care naşte din cultura ştiinţelor şi artelor". Vezi revista, recent apărută, *Identitatea Românească*, numărul 3-4/martie-aprilie 1989, p. 19. În acelaşi număr, în care se publică fragmentul Discursul de din 1840 tipărit în *Dacia Literară*, este retipărit - după ultima sa reeditare, în 1919, - discursul din 1837 intitulat *Vechea slavă a Moldovei*.
3. Acum doi ani, în lecţia de deschidere ce am ţinut-o cu ocazia luării în primire a Catedrei de Filosofia Culturii, am făcut unele afirmaţii cu privire viitorul Sud-Estului european pe plan spiritual. Nu s-ar putea afirma că de atunci spiritul ar fi început să aibă condiţii mai prielnice. Am îndrăznit totuşi să-mi exprim credinţa că oricare ar fi viitorul politic al Sud-Estului european, acest Sud-Est bântuit de toate furtunile în trecut, se găseşte în pragul unor împliniri spirituale unice în istoria sa. Mi-am exprimat credinţa că acest Sud-Est, prin popoarele tinere, care trăiesc încă în plină spontaneitate şi pe un plan de mitologie firească, nestricată, va trăi o nouă epocă de înflorire, cum nu a mai cunoscut de o mie de arii încoace. Având presimţirea cumplită a dezastrelor teritoriale, care s-au declarat pe urmă şi mai ales în vara acestui an apocaliptic (1940), m-am încumetat totuşi să afirm că noi, românii, vom avea un viitor de natură spirituală cam nu l-am avut niciodată până astăzi. *Întrebuinţând o figură poetică, vorbeam despre expansiunea noastră spre cer, într-un moment istoric, când alte popoare sunt aşa de intens preocupate, de expansiuni geografice*". Lucian Blaga, *Curs de filosofia religiei*, Ed. Fronde, Alba Iulia-Paris, 1994, p. 7.
4. *Mircea Eliade, 1907-1986, Biobibliografie*, întocmită de Mircea Handoca, Editura "Jurnalul literar", voi. I (Opera lui Eliade), Bucureşti, 1997, 415 pp.; vol. 2, *Receptarea critică*, 1925-1986, Bucureşti, 1998, 308 pp. (volumul 3 urmează să cuprindă receptarea critică în posteritate). Nu este vorba de o simplă bibliografie, ci de spectacolul celei mai vaste glorii româneşti pe tărâmul literelor, depăşind-o considerabil - cantitativ, cel puţin - pe a lui Cantemir sau Nicolae Iorga.
5. Fără îndoială, cel mai impunător monument înălţat reuşitei unui geniu literar românesc pe plan universal, în acest secol 20, vor rămâne cele două volume de la *Gallimard*, Cioran, *Œuvres*, 1995 (1919 pp.) şi Cioran, *Cahiers*. 1957-1972, 1997 (999 pagini).
6. Nae Ionescu, *Metafizica II. Teoria cunoştinţei metafizice. Cunoaşterea mediată*, Bucureşti,1944, p. I.
7. Le nouveau bloc-notes. 1965-1967, Paris, Flammarion, 1970, p. 5.
8. „Va veni un timp când cel ce se va dori salvat întru cultură, va trebui să înveţe româneşte" - obişnuia să spună Constantin Noica. Iar Vintilă Horia scria în 1960: „Mâine vor fi obosiţi cei mulţi, cei care azi sunt mai tari ca noi. Şi dacă te uiţi bine, această tărie a lor e de o mediocritate în care se ascunde moartea lor de mâine. ***Într-un proces de perfecţionare a omenirii in care eu cred, noi vom fi oamenii ultimului cuvânt***'.
9. Mai înainte ca această carte să intre la tipar, împreună cu prefaţa încheiată la 12 aprilie, a avut loc în zilele de 7, 8 şi 9 ale lunii mai, vizita istorică a Sanctităţii Sale Papa Ioan Paul al II-lea în România Cu acest prilej au fost rostite, la coborârea din avion, încheind discursul Papal, citit în limba română, următoarele cuvinte: "*Românie, ţară-punte între Orient şi Occident, punct de*

răscruce între Europa Centrală şi cea Orientală, Românie, pe care tradiţia o numeşte cu frumosul titlu de „Grădina Maicii Domnului”, vin la tine în numele lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu şi al Prea Sfintei Fecioare Maria. ***În pragul unui nou mileniu, întemeiază-ţi viitorul mai departe pe stânca tare a Evangheliei. Cu ajutorul lui Hristos vei fi protagonista unei noi perioade de entuziasm şi curaj. Vei fi naţiune prosperă, pământ roditor de bine, popor solidar şi făcător de pace. Dumnezeu să te ocrotească şi să te binecuvânteze mereu****! “*

Românii vor păşi în mileniul al treilea al erei creştine însoţiţi de această profeţie-binecuvântare ce s-a înălţat mai presus de tot ceea ce am cutezat să năzuim şi să rostim noi înşine, despre sine, în mileniul care se încheie. Dar ei nu vor putea uita şi nu vor putea ocoli niciodată, faptul că omul care s-a străduit, cel dintâi şi cel mai rodnic, să *reîntemeieze* existenţa şi lucrarea naţiunii sale „pe stânca tare a Evangheliei”, aşa cum stătuse în calea furtunilor istoriei aproape 1800 de ani, până la prefacerile secolului trecut, s-a numit Nae Ionescu.

NOTĂ ASUPRA EDIŢIEI

Cu aducerea în faţa publicului larg a *Cursului de metafizică* din 1937 se încheie tipărirea prelegerilor ţinute de Nae Ionescu la Universitatea din Bucureşti şi transmise în formă litografiată sau stenografiată.

Rămas în stenogramă vreme de 50 de ani, la cel ce l-a însemnat: Dumitra Neacşu, el s-a convertit (în 1988 şi 1990) în dactilogramă, iar acum ia forma tiparului, datorită Editurii „Roza Vânturilor”.

La îngrijirea textului am preluat modelul lui Dumitru Cristian Amzăr - împărtăşit şi de editorii din anii '40: Constantin Noica, Mircea Vulcănescu şi Constantin Flora, ca şi de unii dintre cei din anii '90 -, de a da un titlu fiecărei lecţii şi totodată a desprinde un plan al prelegerii din conţinutul lecţiei, pe care l-am plasat îndată după titlu, astfel ca studentul, tânărul intelectual în genere să poată urmări mai uşor problematica atacată.

Accentele formale din lecţii, culese cu caractere cursive sau aldine, sunt propuneri ale editorilor pentru mai tânărul cititor căruia îi atragem astfel atenţia asupra formulărilor ce ni s-au părut a exprima cel mai cuprinzător şi mai sugestiv filosofia lui Nae Ionescu. Probabil că Nae Ionescu le-ar fi privit cu un surâs înţelegător, sau complice, precum putea şi să le respingă.

Oricum, pentru noi, cei de azi, Nae Ionescu nu este, neapărat, ceea ce a vrut să fie, sau ce-a crezut el însuşi că este, ci un Nae Ionescu al nostru, cel ce vrem să fie, prin virtuţile sale, în acea „lume a virtualului”, menită a se „actualiza” în şi prin noi, cei de azi, ca şi prin generaţiile viitoare, cărora gândirea vie a primului filosof român de clasă universală, pereche eternă a lui Lucian Blaga, va continua să „le folosească” după cum şi-a dorit creatorul ei. Adică să le ajute a se găsi pe sine, a se realiza cu maximă plenitudine şi a face din spiritualitatea românească o prezenţă majoră în configuraţia intelectuală a secolului şi mileniului ce ne aşteaptă. Din lecţia sa de viaţă e bine să învăţăm ceva, şi anume, curajul, strădania şi mândria de a sta drept (dar nu „Drepţi!”) în faţa lui, aşa precum a vrut el să stea în faţa lui Descartes!

La îngrijirea ediţiei am confruntat textul dactilografiat cu însemnările făcute, curând după ţinerea fiecărei prelegeri, de d. Nestor Ignat. Aceste însemnări, preluate în ediţia de faţă, ne-au confirmat eliminarea a părţii a doua a lecţiei a X-a, înlocuită cu o altă descifrare de către D. Neacşu a unei părţi a lecţiei a IV-a. Totodată şi mai ales, ne-au ajutat să recuperăm temele a două prelegeri care n-au fost stenografiate (dl Neacşu a vorbit mereu de 20 de lecţii, în realitate ele dovedindu-se a fi fost 22).

Primele două prelegeri (fără titluri şi planuri) s-au tipărit - la solicitarea lui Nicolae Florescu, actualmente cel mai tenace şi ambiţios editor de inedite istorico-literare şi filosofice - în “Jurnalul literar” (an IX, nr. 17-18, septembrie 1998, p. 2,4- 5; nr. 19-20, octombrie 1998, p. 2).

Despre ultimul curs al lui Nae Ionescu, ţinut în iarna şi în primăvara lui 1938, ştiam doar din însemnarea lui Mircea Vulcănescu (*Istoria logicii*, 1941): *„Metafizica*, 1937/1938 stenograma câtorva prelegeri”. În realitate, a fost unul de logică (un alt curs de metafizică, după cel din anul anterior, nu-şi mai avea raţiune), din care s-au păstrat notele de la 6 prelegeri, ţinute între 28 februarie - 1 aprilie 1938.

Reamintim că Nae Ionescu a fost arestat în noaptea de 6-7 mai 1938, internat în lagăr, eliberat, rearestat şi iarăşi eliberat, într-o stare extrem de gravă a bolii de inimă ce-i va provoca sfârşitul la 15 martie 1940 - dar n-a mai ţinut nici o lecţie la Universitate.

însemnările de la acest ultim curs ne-au fost puse la dispoziţie, cu aleasă amabilitate - pentru a fi tipărite în, „Jurnalul literar” (an IX, nr. 17-18, septembrie 1998, p.2), de unde le preiau în ediţia de faţă - de dl Mircea Handoca. Invitat să le facă o prezentare pentru, Jurnalul literar”, ne-a mărturisit doar că i-au fost „dăruite de Mircea Eliade, împreună cu un lot de scrisori”.

La transcrierea textelor s-au urmat precizările făcute în *Nota privitoare la ediţia 1997 din*

Cursul de istorie a logicei (Bucureşti, Ed. Eminescu, 1997).

Marin Diaconu şi Dan Zamfirescu

Nota Editurii: Contribuţia lui Dan Zamfirescu la îngrijirea ediţiei a constat în clarificarea unor locuri ce prezentau dificultăţi de înţelegere, în propuneri de subliniere a unor pasaje, şi în redactarea câtorva note, în cea mai mare parte ele aparţinând lui Marin Diaconu. Toate celelalte contribuţii, privind titlurile şi subtitlurile prelegerilor, stabilirea textului şi completarea lui prin însemnările d-lui Nestor Ignat, ca şi obţinerea şi retipărirea notelor de la prelegerile de logica colectivelor din 1938 aparţin în exclusivitate lui Marin Diaconu.

TRATAT DE METAFIZICĂ

CURS DE METAFIZICĂ
1936-1937

[12 ianuarie 1937]

I. INTRODUCERE

1. Domnilor, ajuns în al 46-lea an al existenţei mele (vârstă la care chiar şi un om aşa de puţin excepţional ca Immanuel Kant a sfârşit prin a fi numit profesor într-o universitate[1]), m-am hotărât să dezbat înaintea d-voastră, într-o înşiruire sistematică, probleme de metafizică. Probleme izolate de metafizică am mai discutat noi împreună, dar o **viziune sistematică a existenţei** nu am crezut că este bine să încep a vă expune, din pricina tinereţii mele relative - faţă de speculaţia metafizică, nu faţă de slăbiciunile trupului omenesc.

A fost, într-adevăr, părerea mea că înainte de 40 de ani nu se poate face convenabil metafizică. Dacă în adevăr metafizica - aşa cum spuneam adeseori - presupune sau tinde spre o viziune totală a existenţei, atunci cel care vrea să dezbată asemenea probleme trebuie să ajungă cu experienţa lui personală până la limitele extreme ale existenţei, aş zice: să-şi fi trăit toată viaţa. S-ar putea spune, din acest punct de vedere, că metafizica este un fel de destăinuire, un fel de mărturisire de credinţă a unui înviat din morţi. Şi încă „înviat din morţi" nu este tocmai exact [spus], pentru că a muri este o acţiune foarte puţin clară, foarte puţin lămurită pentru noi.

2. În adevăr, oricine **moare**, moare în două feluri. El poate să moară din momentul în care s-a născut. În cazul acesta, toată viaţa lui nu este decât o epuizare lentă a rezervei de viaţă cu care a venit pe lume. Un om însă mai poate să moară şi altfel: poate să înceapă să moară din momentul în care şi-a ratat mântuirea. Avem deci, în afară de oamenii aceştia care încep să moară din momentul naşterii lor - şi care mor încetul cu încetul, se sting aşa ca o feştilă la care se isprăveşte seul -, avem un alt fel de oameni care, dintr-un preaplin al fiinţei lor, încearcă să depăşească limitele condiţiei umane. Această condiţie umană, evident, presupune anumite limite ce trebuie desluşite prin acte de trăire până la o anumită linie. Acela care trece dintr-un preaplin peste această linie încetează deci să existe în condiţia umană; trece dincolo, trece în eternitate şi este mântuit. Iar cine trece în eternitate şi este mântuit, acela nu mai face metafizică, nu mai are nevoie să facă metafizică, el nu mai are nimic de spus oamenilor care au rămas dincoace. *Dar cine a încercat această trecere în eternitate şi a ratat-o, acela trece înapoi, cade înapoi în condiţia umană; şi din acel moment începe să moară. Dar iarăşi: în momentul în care el începe să moară, el a cuprins deja în experienţa lui toată experienţa posibilă*. În acel moment deci, el are la îndemână suficiente elemente pentru a construi acea *viziune de ansamblu, acea viziune totală a existenţei care este metafizica.*

3. Aşa fiind, domnilor, metafizica, se înţelege, a fost o preocupare pur omenească a acelora

care şi-au ratat mântuirea şi care încearcă să se echilibreze în existenţă, în condiţia aceasta umană, printr-o înţelegere totală şi armonică a existenţei.

Metafizica nu duce la mântuire, cum ar duce de pildă experienţa religioasă; ea duce numai la împăcare.

4. Încercând să atac împreună cu d-voastră această problemă, este evident că eu însumi încep o spovedanie. Orice sistem de metafizică este în adevăr o ofrandă lirică, iar valoarea lui este - cum aş zice eu - fructul expiativ al acestei ofrande.

Domnilor, foarte mulţi oameni au experienţa lor proprie, pe care o împing până la limitele extreme ale existenţei; foarte mulţi oameni, prin urmare, pot să ajungă la prinderea acestei experienţe într-o formulă unică, formulă care să-i împlinească pe ei şi care să le ofere lor liniştea, împăcarea. Dar nu toate sistemele metafizice sunt tot aşa de bune pentru lume, nu toate sistemele metafizice au o valoare circulatorie egală. Pentru că, vedeţi d-voastră, valoarea de circulaţie a sistemelor metafizice nu este propriu-zis întotdeauna în legătură cu împlinirea, cu rotunjirea, cu perfecţiunea lăuntrică a sistemului, ci joacă, în această valoare de circulaţie a soluţiilor metafizice, o mulţime de alte elemente adiacente, mai hotărâtoare decât gradul de perfecţie structurală a sistemului. Aş zice, domnilor, ceva mai mult, că acest grad de perfecţiune structurală este mai degrabă un impediment decât un adjuvant pentru valoarea circulatorie a unui sistem de metafizică. Pentru că „perfect” este un lucru atunci când e mort, nu mai oferă nici un fel de posibilitate de continuare, este închis, nu mai oferă nici un fel de poartă deschisă asupra existenţei. Asta şi înseamnează perfect: nu numai „gata-făcut”, dar „prea-făcut”, acesta este termenul. Şi ceea ce este prea-făcut, ceea ce este răs-făcut, la acesta nu se mai poate adăuga nimic, e ceva perfect închis, fără nici o altă posibilitate de dezvoltare.

Când eu spun că voi dezbate cu d-voastră probleme de metafizică şi că voi încerca să aduc soluţii, înseamnează că voi aduce şi eu o serie de soluţii şi voi încerca - dacă voi izbuti - un sistem de metafizică între toate sistemele de metafizică deja existente sau care vor putea să existe de-aici înainte; adică, principial vorbind, într-o infinitate de sisteme de metafizică. Şi atunci, evident, fiecare aveţi dreptul să vă întrebaţi dacă este interesant pentru d-voastră să participaţi la asemenea exerciţii lirice de un caracter eminamente subiectiv.

5. Domnilor, eu nu sunt în fericita poziţie a filosofilor ştiinţifici[1], care au soluţii „definitive”. Am luat şi eu contact cu aceste persoane eminamente respectabile şi - drept să vă spun - contactul acesta n-a fost satisfăcător pentru mine. Oamenii aceştia care aduceau „soluţii definitive” mi-au rămas întotdeauna datori cu ceva, cu o bucăţică mai mare sau mai mică; dar bucăţica aceasta mai mare sau mai mică reprezintă tocmai distanţa de la soluţiile lor până la soluţia definitivă pe care pretind ei că o aduc. Cu alte cuvinte, vreau să spun, experienţa mea personală nu m-a pus în contact până acum decât cu pretenţiile unor soluţii definitive, nu cu realitatea unor soluţii definitive.

6. Evident că, într-o asemenea situaţie, atitudinea noastră poate să fie dublă. Unii pot să spună: toţi câţi au fost înaintea mea au fost nişte dobitoci, nişte gogomani, n-au fost în stare să găsească o soluţie definitivă, dar acum am venit eu, care am să aduc această soluţie definitivă. Pot fi alţii, care să spună: în definitiv, chiar aşa de deştept să mă cred eu, încât să mă aşez deasupra tuturor celorlalţi? Parcă n-am curajul s-o fac! Şi, din această atitudine ceva mai modestă, plecând de la această atitudine, să încerce a înţelege dacă în genere soluţiile acestea „definitive” sunt posibile. Eu, care n-am fost niciodată un om modest - nu în raport cu mine, ci în raport cu ceilalţi – am ajuns la încheierea aceasta ultimă. Şi eu îmi dau seama că nu este numai o întâmplare această relativitate a soluţiilor metafizice: ci *este în însăşi esenţa soluţiilor metafizice să fie relative*. Numai că, şi relativitatea aceasta îşi are şi ea - aş zice, printr-o exprimare paradoxală - legile ei.

Domnilor, dacă metafizica este o activitate care se desfăşoară în limitele condiţiei umane, ea nu poate să depăşească aceste condiţii. Dacă omul există în timp şi în spaţiu, tot ceea ce creează el, tot ceea ce trăieşte el poartă pecetea aceasta a spaţiului şi a timpului. El se relativizează, prin urmare, în raport cu totalitatea existenţei, prin simplul fapt că este el însuşi un eveniment istoric. Dar un eveniment istoric, întru atât întru cât rămâne eveniment istoric: întru atât întru cât nu se depăşeşte pe el, nu se mântuieşte, nu intră în eternitate. Întru atât întru cât rămâne un eveniment istoric, nu poate să fie decât un izvor de evenimente istorice, de realităţi istorice. Şi atunci, soluţiile acestea pe care le dă el, sau imaginea care înglobează pentru el totalitatea existenţei, rămâne să fie considerată ca un eveniment istoric: este eveniment istoric, legat de anumite condiţii de spaţiu şi de timp. Aceasta este formularea cu care luaţi d-voastră zilnic contact, că există o istorie a filosofiei. Istoria filosofiei înseamnează incapacitatea filosofilor de a ajunge la soluţii definitive; dacă s-ar ajunge la soluţii definitive, ar trebui să avem nu istoria filosofiei, ci istoria erorilor filosofilor. Or, domnilor, n-am văzut încă nici un istoric al filosofiei care să accepte că ştiinţa lui este ştiinţa erorilor. Este iarăşi foarte, foarte surprinzător faptul de a vedea o mulţime de istorici ai filosofiei care, atunci când părăsesc această disciplină foarte cumsecade şi trec dincolo, în domeniul metafizicii, cred că pot să ajungă acolo la soluţii absolute, definitive. Eu, care nu sunt un istoric al filosofiei, nu cred. Dar dacă aş fi un istoric al filosofiei, atunci logiceşte aş fi obligat să cred în posibilitatea soluţiilor absolute. Precum vedeţi, istoricii fîlosofiei nici măcar această datorie elementară nu o îndeplinesc - aşa încât mă însărcinez s-o îndeplinesc eu pentru ei.

Dacă, prin urmare, soluţiile metafizice sunt legate de condiţia umană şi, prin urmare, sunt ele însele momente în desfăşurarea istorică a omenirii, noi trebuie să considerăm aceste soluţii întotdeauna ca, nu provizorii aş zice, dar că trecătoare. Nu provizorii, cum cred unii, pentru că „provizoriu" este o stare înspre definitiv; ci trecătoare, pentru că ele veşnic trec, au trecut şi vor trece.

Dar, vedeţi d-voastră, în înţelegerea aceasta a istoriei procesului de liniştire, de împăcare umană, în înţelegerea aceasta există, fără îndoială, ceva cu totul relativ, ceva aş zice absolut relativ. însă totuşi, relativul acesta nu este chiar aşa de absolut cum apare la prima vedere. Evident, eu reprezint o soluţie; înaintea mea, bunicul meu a reprezentat altă soluţie; acum trei sute de ani străbunicul meu a avut şi el altă soluţie, a lui, la toate problemele care l-au frământat. Dar întru atât întru cât va fi fost şi el un ratat al mântuirii, cum spuneam adineaori.

Dar când cineva formulează o teorie, teoria aceasta poate să fie falsă; şi teoria aceasta poate să fie adevărată. Într-un fel, ea poate să fie bună, sau neîndestulătoare într-un alt fel. Când cineva aduce înainte o soluţie metafizică, ea poate fi cercetată deci în două feluri. Mai întâi, în ea însăşi - şi atunci ea trebuie să fie coerentă, unitară, organică, armonică, lipsită de contradicţii interioare lăuntrice. Sau, ea nu este coerentă, nu este unitară, şi atunci ea trebuie înlăturată de la început ca falsă, pentru că nu răspunde condiţiilor logice de fiinţare. Dar când o soluţie a împlinit aceste condiţii logice de fiinţare, ea încă nu înseamnează că stă, căci condiţia logică este o condiţie necesară, dar nu suficientă. Pentru ca ea să fie suficientă, trebuie să îndeplinească alte condiţii.

Vedeţi d-voastră, când eu spun (un exemplu celebru, pe care îl cunoaşteţi): Am desenat, am acasă un cerc pătrat, d-voastră ce o să spuneţi? Uite, măi, ăsta îşi bate joc de noi! Dar când cineva spune: Am fost la vânătoare şi am vânat un iepure cu şapte picioare. Ce ai să-i spui atunci, că nu se poate? Dumneata ştii că de obicei iepurii n-au şapte picioare, ci numai patru; dar Dumnezeu ştie dacă în chip obiectiv nu se poate să existe şi un iepure cu şapte picioare. Nu se poate ca în chip obiectiv să existe un cerc pătrat; dar se poate ca, în chip obiectiv, să existe un iepure cu şapte picioare, un viţel cu două capete... Când cineva îţi va spune deci că a văzut un viţel cu două capete, d-ta îi poţi spune: arată-mi-l! Dacă ţi-l va arăta, nu vei avea nimic de obiectat; iar dacă nu ţi-l va arăta, vei spune că nu l-a arătat încă, dar nu că nu-i adevărat ceea ce spune.

Vedeţi, prin urmare, care sunt condiţiile, aş zice logice, condiţiile de drept care fac valabilă o afirmaţie. Condiţiile de drept sunt cele logice: *da, nu*; *este* sau *nu este*. În ceea ce priveşte

condiţiile de fapt, aceste condiţii nu se pot sistematiza, nu există un criteriu aprioric pentru judecarea condiţiilor de fapt ale unei soluţii metafizice; ar fi contradictoriu, de altfel, să existe un criteriu aprioric pentru aprecierea acestor condiţii de fapt. Noi putem spune, din acest punct de vedere: soluţia mă satisface, sau nu mă satisface; soluţia este bună, sau nu este bună. Dar eu nu pot să spun: este adevărată, sau nu este adevărată. Din acelaşi punct de vedere, eu nu pot să spun de pildă că „Pământul se învârteşte în jurul Soarelui”. Eu pot să spun: „Afirmaţia că «Pământul se învârteşte în jurul Soarelui» verifică experienţa mea din acest moment”; nu pot să fac nici un fel de afirmaţii asupra experienţei omului de mâine, sau asupra generaţiei de după mine. Dacă cineva afirmă: - Dumneata ai văzut ce repede se învârtea astăzi dimineaţă Soarele în jurul Pământului? Vei spune: Ăsta habar n-are, crede că Soarele se învârteşte în jurul Pământului. Sau vei spune: Nu este adevărat! Cum să nu fie adevărat? Este perfect adevărat pentru experienţa lui. Nu era adevărat pentru Ptolemeu că Soarele se învârteşte în jurul Pământului? Cum să nu fie adevărat, doar grecii au navigat sute de ani pe această supoziţie! Dacă a fost adevărat, de ce nu mai este şi astăzi? Noi zicem că este mai adevărată experienţa noastră de astăzi, mai largă decât cea ptolemeică, experienţa de astăzi este mai îndestulătoare, nu mai verifică afirmaţiile de atunci. Şi atunci, evident, eu caut altă afirmaţie, [una] care să înglobeze toată experienţa mea.

Dar vedeţi d-voastră ce se întâmplă? Dacă în adevăr teoriile, formulările acestea se schimbă pe măsură ce creşte experienţa mea, experienţa noastră, a celor de astăzi, însemnează că şi soluţia trecută este într-un fel înăuntrul soluţiei mele de astăzi. Aşa se şi întâmplă în ştiinţa propriu-zisă, explicaţia care se da în trecut reprezintă un caz special al explicaţiei care se dă astăzi. Vedeţi, prin urmare, d-voastră, că un element care hotărăşte de valoarea unei soluţii este măsura în care această soluţie răspunde totalităţii experienţei mele din momentul în care formulez experienţa. Cum însă această experienţă este extensibilă, cum nu există - practic vorbind - limite pentru extensibilitatea acestei experienţe, însemnează că nu există nici o limită pentru părăsirea sau pentru înlocuirea unei soluţii cu altă soluţie.

Caracterul acesta foarte relativ al soluţiilor metafizice capătă, prin urmare, o primă încercuire, anume: totalitatea experienţei mele într-un moment dat. Evident, sunt o mulţime de soluţii posibile, dar din această mulţime de soluţii posibile noi trebuie să excludem din capul locului un domeniu întreg, anume: domeniul soluţiilor care nu verifică experienţa în totalitatea ei. Deci, există limite în relativitatea soluţiilor metafizice - şi mai există şi altele, în afară de acestea. De pildă, eu am spus: acestea. [Sau], de pildă, eu am spus: experienţa mea, soluţiile mele. Dar „experienţa mea” şi „soluţiile mele”, asta este un fel de a vorbi. Există, desigur, principial, „experienţa mea, a ta, a lui”; dar nu există de fapt această experienţă diversificată pe indivizi şi, înăuntrul indivizilor, pe momente. Pentru că, de fapt, „experienţa mea” însemnează altceva, însemnează „experienţa noastră”. Dacă individul ar fi o fiinţă de-sine-stătătoare, atunci fiecare individ ar fi un centru de metafizică, ale cărui răsfrângeri în afară, principial, ar trebui să fie nule. Pentru că dacă fiecare individ, la rândul lui, ar fi centru de activitate metafizică, atunci indivizii ar fi un fel de monade fără uşi, fără ferestre, deci fără posibilitatea de a comunica între ei.

7. Convorbirile noastre de anul trecut ne-au dus pe noi la încheierea că existenţa individului ar fi mai degrabă condiţionată de existenţa unităţii colective din care el face parte. Şi atunci, trebuie să spunem că activitatea metafizică, soluţiile pe care eu le dau, soluţii care trebuie să se verifice, să explice, să lămurească experienţa mea, nu sunt propriu-zis soluţii ale mele, ci soluţii ale noastre. Nu pentru că nu aş fi gândit eu, ci pentru că ele se raportează la o experienţă care nu este a mea, ci a colectivului din care eu fac parte. Şi atunci, eu care formulez într-un anumit moment o soluţie metafizică, tocmai prin faptul că eu însumi nu exist, prin faptul că eu nu mă definesc decât în funcţie de colectivul acesta şi nu lucrez decât pe baza experienţei colectivului, eu nu fac decât să formulez ceva care nu este numai al meu, care nu-mi aparţine numai mie. *Orice soluţie metafizică dată de un om normal, de un individ care trăieşte adică în mod complet solidaritatea cu colectivul*

din care face parte, orice asemenea soluţie metafizică nu este o soluţie individuală. Evident, colectivul acesta este el însuşi un fapt istoric, îşi are timpul lui şi locul lui, aşa încât soluţia aceasta va păstra şi ea marca timpului şi a locului; dar ea nu va mai fi o soluţie de o relativitate, principial vorbind, infinită. Această colectivitate care este izvorul, aş zice, al experienţei mele personale, este încă o încercuire la infinitatea posibilităţii soluţiilor metafizice.

Domnilor, evident, ca să adunăm acum tot ceea ce am spus: de îndată ce activitatea metafizică este istorică, ea este pasibilă în chip necesar de o transformare neîncetată, ea intră într-o succesiune neîncetată, nu există în sine o posibilitate pentru mine ca individ. Relative sub ***speciae eternitatis***, soluţiile metafizice sunt totuşi pentru individ absolute, deoarece un individ care îşi duce viaţa lui normală este în chip absolut legat de anumite condiţii, el nu poate să gândească metafizic în afara colectivului din care face parte, individul nu poate să gândească în afară de experienţa pe care o are. Şi experienţa aceasta pe care o are el este o experienţă, aş zice, aproape absolută; ea poate fi modificată într-o oarecare măsură, dar numai într-o oarecare măsură. Şi ceea ce modifică această experienţă nu sunt aşa-zisele „forţe individuale”, ci numai, într-un chip aş zice misterios, ceea ce numesc eu istorie. Ceea ce se întâmplă în afară de noi şi cu noi, se întâmplă în istorie. Istoria se întâmplă; nu cineva face istoria, ci istoria se face. Se întâmplă aşadar un eveniment în istorie exact în acelaşi fel în care se face ziuă sau se înnoptează. Istoria este o realitate care mă depăşeşte pe mine, o realitate pe care eu nu o pot croi, nu pot vedea dincolo de ea. Întru cât am o activitate metafizică, nu pot să depăşesc istoria. *Istoria reprezintă pentru orice metafizician un absolut*. De aceea, soluţia metafizică este relativă considerată îh istorie, dar ea nu poate fi relativă - sau relativitatea ei este foarte aproximativă în ceea ce îl priveşte pe individ. Când eu încerc deci să dezbat cu d-voastră probleme de metafizică, evident, fac o mărturisire de credinţă, evident, fac o spovedanie. Dar nu este spovedania mea, ci este spovedanie întrucât în adevăr ceea ce spun eu prinde. Pentru că, vedeţi d-voastră, o soluţie poate să prindă, sau o soluţie poate să nu prindă.

8. Nu ştiu cine vorbea mai zilele trecute de gândirea „originală”. Noi ştim că există gândirea vie şi gândirea moartă. Pe ce le deosebeşti? Păi, gândirea vie face pui, gândirea moartă nu face pui. Poate să-mi facă cineva foarte frumos un sistem de metafizică, dar nu face pui. Dacă nimeni nu şi-l însuşeşte, nu fecundează pe nimeni, nu există. Vine unul şi, din bâlbâială, poate să adune câteva afirmaţii elementare, care să fecundeze o întreagă epocă istorică, o întreagă generaţie de oameni - aia este gândire vie[4].

Dacă, prin urmare, zic, sistemul de metafizică, soluţiile pe care eu vi le voi înfăţişa vor găsi răsunet în d-voastră, dacă d-voastră veţi fi cândva cutia de rezonanţă pentru ceea ce vă spun, atunci soluţia mea nu va putea să rămână un exerciţiu personal, ea va fi mărturisirea metafizică de credinţă a unei generaţii, a unei epoci istorice.

NOTE

1. Desigur, o subtilă aluzie la faptul că în ianuarie 1937, când ţinea lecţia, Nae Ionescu nu era decât conferenţiar. El va fi numit profesor în curând, în aprilie acelaşi an.
2. Cât despre „răfuiala” cu Immanuel Kant, s-ar putea scrie un studiu special (desigur, cunoscând toate referirile lui Nae Ionescu la filosoful german, cele din cursurile ţinute, din publicistică şi din introducerea la traducerea românească a clasicei Critica raţiunii practice, traducere înfăptuită de Dumitru Cristian Amzăr şi Raul Vişan şi tipărită în 1934).
3. „Filosofii ştiinţifici” erau, pe-atunci, C. Rădulescu-Motru, Mircea Florian, R P. Negulescu ş.a, cei cu care de vreo 15 ani Nae Ionescu avea ceva de împărţit. Polemica este lungă, cu implicaţii

ideologice, şi ar merita o investigare specială. Rădulescu-Motru are câteva articole pe această temă, dintre care amintesc acum doar: *Învăţământul filosofic din România* (în „Convorbiri literare”, an LXIV, nr. 1, ianuarie 1931, p. 20-30); iar după moartea lui Nae Ionescu, de data aceasta şi împotriva lui Blaga, vezi *Ofensiva contra filosofiei ştiinţifice* (în „Revista Fundaţiilor Regale”, an X, nr. 7, 1 iulie 1943, p. 127-137).

4. La polemică participă şi alţi gânditori, dintre care îi numesc doar pe Mircea Vulcănescu, cu articolul *Filosofie ştiinţifică, Universitate şi ortodoxie* (în „Cuvântul”, an VII, nr. 2096,21 februarie 1931, p. 1,2) şi pe N. Tatu, cu Filosofie „ştiinţifică” şi „ştiinţificii” în filosofiei (în „Saeculum”, an II, nr. 2, martie-aprilie 1944, p. 75-77).
5. În anul universitar 1935-1936 Nae Ionescu a ţinut un curs de logica colectivelor, stenografiat tot de domnul Dumitru Neacşu, după afirmaţiile dânsului, dar netranscris până astăzi.
6. Aluzie la fenomenul „Petrache Lupu” de la Maglavit. Ţinând seama de posteritatea strălucită a lui Nae Ionescu, de „puii” lui de aur, această definiţie a gândirii „vii” este şi o magistrală autodefinire.

[13 ianuarie 1937]

II. EXISTENŢA

1. Relativitatea soluţiilor metafizice şi legătura absolută a unei soluţii cu o structură spirituală şi cu un moment istoric
2. Ce este experienţa?
3. Metaontica
4. Existenţe şi valori
5. Valorile nu sunt o lume de sine stătătoare
6. Adevărul, binele şi frumosul ca valori
7. Metafizică şi antropologie

1. Din prima şi scurta noastră luare de contact în acest domeniu al metafizicii d-voastră trebuie să reţineţi, ca punct de plecare, afirmaţia pe care am făcut-o, anume că există o relativitate a soluţiilor metafizice atunci când considerăm, din afară, activitatea metafizică a oamenilor, când stabilim prin urmare existenţa unei diversităţi de soluţii metafizice în desfăşurarea istorică a omenirii; dar că nu există propriu-zis relativitate metafizică, relativism metafizic, înăuntrul problemelor metafizice, fiecare soluţie fiind oarecum în chip absolut legată de o anumită structură spirituală şi de un anumit moment istoric. Cu alte cuvinte, există, pentru fiecare moment istoric, pentru fiecare conştiinţă metafizică prin urmare, există o soluţie, nu optimă - pentru că şi aceasta ar fi relativă -, ci o soluţie pur şi simplu, care este singura în stare să verifice şi să satisfacă experienţa noastră.

2. Noi am stabilit mai departe, în convorbirea noastră trecută, că o activitate metafizică trebuie să aducă soluţii pentru totalitatea experienţei noastre, totalitatea experienţei noastre însemnând cea mai vastă experienţă posibilă la un moment dat; experienţă ale cărei dimensiuni cuprind, încercuiesc în chip epuizant experienţa noastră. Pentru că este evident, în momentul în care fapte necuprinse în această experienţă ar veni şi ar cere justificare, s-ar putea - nu-i aşa? - ca aceste fapte să nu fie înglobate în soluţiile deja stabilite.

Prin urmare, există un maximum care este, iarăşi, relativ în chip istoric, dar absolut din punct de vedere lăuntric, metafizic. Ce înseamnează însă această experienţă a noastră? Înseamnează totalitatea faptelor care ajung la cunoştinţa unei epoci. Totalitatea faptelor care ajung, şi anume, mai precis încă, aş zice: totalitatea nediferenţiată, totalitatea nesistematizată a acestor fapte.

Zic: totalitatea nediferenţiată, nesistematizată, ne-clasificată a acestor fapte, nu pentru că această precizare ar fi necesară pentru definiţia noastră în ea însăşi, ci pentru că această precizare este necesară pentru felul în care s-a făcut sau se făcea până acum metafizica, adică faţă de necesităţile critice sau polemice ale unui eventual sistem de metafizică.

3. Când se vorbeşte de experienţa noastră ca de o s tare care intră în cercetarea metafizicii, se pune întotdeauna o problemă, ca să zic aşa, de introducere, de metodă.

Când începi o cercetare a experienţei tale pentru ca să ajungi la poziţia metafizică, poţi să începi această cercetare fără un examen critic al posibilităţilor de lucru. Adică, experienţa mea, întrucât este experienţă a mea (adică în spaţiul unei epoci istorice, al unei structuri spirituale), şi dacă experienţa în genere nu este decât un act de conştiinţă, nu este oarecum necesar să facem să

preceadă cercetării obiectului o cercetare, hai să zicem, numai critică şi metafizică, a mijloacelor de a intra în posesiunea acestei experienţe. Adică, un examen critic al conştiinţei nu este necesar pentru ca să ajungi la orice consideraţie metafizică. Nu trebuie, cu alte cuvinte, să împart dintr-o dată metafizica în ştiinţă a actului sau în act al ştiinţei sau, cum să spun, cercetarea actului prin care se capătă experienţa, înainte, iar de partea cealaltă, cercetarea obiectelor. Adică, cercetarea experienţei ar fi, pe de o parte, prin urmare, act de cunoaştere, pe de altă parte, obiectul acestei cunoaşteri; experienţa propriu-zisă şi mijloacele prin care ajungem la această experienţă!

Evident, problema nu este lipsită de sens, dar eu mă întreb: ce însemnează cercetarea aceasta a cunoaşterii ca metodă de selectare sau metodă de identificare a experienţei? Metafiziceşte, nu poate să fie decât - aş zice - o justificare. Dar justificarea aceasta până unde merge? Pentru că, dacă experienţa mea are nevoie de o justificare, atunci este foarte probabil că şi justificarea mea are nevoie de o altă justificare a justificării. Justificarea-justificării ş.a.m.d. Dacă eu pun, ca o condiţie absolut necesară, această justificare a experienţei mele, atunci evident că intrăm în acea *regressio ad infinitum*.

Justificarea nu este un termen ultim. Şi de ce nu este un termen ultim? Pentru că, vedeţi - şi asta serveşte oarecum problema noastră pentru că întru atât întru cât eu spun „mijloace prin care ajung la experienţa mea”, eu consider aceste mijloace, şi pe ele însele, ca obiecte ale experienţei mele. Va să zică, în momentul în care eu aş vrea să fac o critică a cunoştinţei, în momentul în care vreau să fac mai mult decât critica cunoştinţei - ceea ce cu un termen foarte curent în metafizica actuală se numeşte metaontică - în momentul acela eu consider în adevăr cunoştinţa ca un obiect al experienţei mele. Obiect al experienţei mele exact de aceeaşi calitate, exact de aceeaşi categorie ca toate celelalte obiecte ale experienţei mele. Şi atunci, vedeţi, de îndată ce am de-a tace cu un obiect pe care îl cercetez, acest obiect pe care îl cercetez este cercetat în virtutea unui proces oarecare, care el însuşi are nevoie de justificare (şi de aici acea *regressio ad infinitum*). Dar în acelaşi timp eu stabilesc că, aplicându-mă cunoştinţei mele ca obiect, eu am înglobat acest obiect în categoria mare a tuturor obiectelor de experienţă. Şi atunci, evident, întrucât cunoştinţa asta face parte din experienţa mea, trebuie să fie şi ea cercetată. Dar nu trebuie să fie cercetată altfel, în alte împrejurări decât este cercetată întreaga mea experienţă.

Cercetând deci întreaga mea experienţă la un moment dat, eu voi ajunge - hai să zic - la sistematizarea, la clasificarea acestei experienţe. Înăuntrul acestei clasificări voi găsi o categorie specială de fapte, care este categoria faptelor de cunoaştere. Această categorie, a faptelor de cunoaştere, va fi cercetată şi ea metafizic, exact la fel cum este cercetată metafizic orice altă categorie de fapte. Prin urmare, această metaontică, întru cât este considerată ca o introducere la metafizică, este o posibilitate de fapt; iar întru cât este considerată pur şi simplu ca cercetare a unei categorii de fapte din experienţa mea, ea nu mai este metaontică, ci este pur şi simplu metafizică.

Înţelegeţi, prin urmare, că atunci când întrebuinţez cuvântul *metafizică*, prin *fizică* nu înţeleg o categorie de fapte opusă psihicului, ci *prin „fizică” înţeleg totalitatea faptelor de experienţă*. Această totalitate a faptelor de experienţă este, prin urmare, atacată în orice cercetare metafizică de-a dreptul în ea însăşi, fără nici un fel de pregătire epistemologică, gnoseologică sau, mai departe, metaontică. Pentru simplul motiv că această metaontică este imposibilă, este o ştiinţă imposibilă întrucât este vorba de o introducere la metafizică. în momentul în care este posibilă, nu mai este metaontică, ci, pur şi simplu, metafizică.

4. Şi încă dintr-un punct de vedere nu se poate. De la început, din capul locului. Se spune de obicei că în experienţa aceasta a mea sunt două categorii de fapte deosebite: sunt existenţele ca atare şi valorile. A spune, dintr-o dată, că experienţa mea se împarte în existenţe pur şi simplu şi în valori este deja o piedică asupra desfăşurării cercetării metafizice. Pentru că, dacă eu consider ca valoare, de pildă, o afirmaţie de natură estetică să zicem, sau o afirmaţie de natură morală, eu nu

văd de ce calificativul de „frumos”, care revine unui obiect, de ce trebuie considerat altfel, dintru început, decât ca o calitate oarecare a obiectului? Dacă eu spun că „Masa asta este galbenă”, sau „Masa asta este tare” sau „Masa asta este frumoasă”, este evident că „bun” „tare”, „galben” sau „frumos” - sunt pur şi simplu calităţi, calificative, deci calităţi într-un oarecare fel ale obiectului.

Că există diverse categorii de calităţi, asta se poate. Principial, se poate. Dar faptul că există diverse categorii de calităţi, nu înseamnează decât că există diverse categorii de calităţi. Adică, înăuntrul aceleiaşi categorii de fapte, să zicem, se poate face o clasificare. Va să zică, întru cât galben, sau frumos, sau bun, sau mare vor fi ale unui obiect oarecare, ele sunt calităţi ale acestui obiect, şi ca atare fac parte din aceeaşi primă categorie. Nu se poate face deosebirea aceasta de la început: lumea existenţelor şi lumea valorilor, pentru simplul motiv că aşa cum se prezintă în experienţa mea aceste valori, ele nu sunt decât tot calităţi ale obiectelor din această experienţă.

Altfel s-ar fi prezentat chestiunea dacă într-adevăr noi n-am fi putut pune sub acelaşi grup, de la început, dacă n-am fi putut pune într-o aceeaşi grupă „galben” sau „frumos”. Dar de îndată ce „frumos”, pentru mine, în experienţa mea imediată, nu apare decât ca o calitate a unui obiect - ce va fi pe urmă vom vedea, dar în experienţa imediată de îndată ce nu apare decât ca o calitate a unui obiect -, eu n-am nici un fel de posibilitate, nu mi-e permis, cu alte cuvinte, să fac de la început această despărţire: lumea existenţelor şi lumea valorilor.

5. Domnilor, problema aceasta a valorilor o să se bucure şi ea, la timpul ei, de cercetarea necesari Evident, eu nu spun - cum au înţeles alţii odată - că nu există valori. Eu spun că există valori, dar spun că nu poate să existe o lume de sine stătătoare a valorilor. Problema se leagă imediat cu ceea ce vom spune mai departe, pentru simplul motiv că această lume a valorilor este o lume a raportării.

Un lucru este „bun” sau un lucru este „frumos” în raport cu ceva. Aceasta este aşa de adevărat, încât într-un oarecare fel se poate spune că şi un cal este „bun”. Nu că este bun, că este milos, că-mi dă calul de pomană când mă întâlneşte la colţul străzii, ci este bun la călărie, sau este „bun la trăsură”. Un cal este „mai puţin bun”, „mai rău”, „mai prost”, mai puţin potrivit la alte acţiuni.

Lumea aceasta a valorilor este o lume a raporturilor. Depinde nu de unitate, ci de planul de raportare. Nu se poate spune (o să vedem mai târziu) că există un lucru „bun în sine” ci, există un lucru bun pentru anumite lucruri. Bun, din punct de vedere moral, există în chip absolut, dar nu „în sine”. O să spuneţi că e o contradicţie. Nu e nici o contradicţie.

Există, în chip absolut, dar nu în sine, un „bine”, raportat, iarăşi, la o anumită structură istorici Raportat la o anumită metafizică, fiecare metafizică îşi are absolutul ei, după cum are absoluturile ei logice, logica.

Dar pentru că atacarăm problema aceasta, să mergem pe acest drum mai departe.

6. Vedeţi, o altă clasificare a faptelor noastre de experienţă care este străveche în istoria metafizicii, aş zice, este clasificarea aceea: adevăr, bine, frumos. Nu înţeleg să pun la începutul cercetărilor noastre această trihotomie, această tripartiţie; întâi, pentru motivele pe care le-am expus adineaori, anume pentru motivul că nu există pentru experienţa mea imediată „adevăr”, „bine” şi „frumos”, ci există pentru această experienţă lucruri adevărate, lucruri bune şi lucruri frumoase.

Va să zică, se adevereşte că şi celelalte calificative sunt calităţi ale lucrurilor. Dar nu primesc această calificare din capul locului în cercetările metafizice şi din alt motiv.

În antichitate se credea - de la Aristotel şi Platon, mai precis de la Aristotel - că adevăr, bine şi frumos sunt trei sectoare ale experienţei, sau, altfel spus, trei planuri de existenţă, trei straturi de realităţi: există o lume a adevărului, există o lume a frumosului şi există o lume a binelui.

Pentru ca să accept această clasificare tripartită ar trebui - după cum ştiţi d-voastră din

logică - ca această clasificare să îndeplinească condiţiile elementare ale unei clasificări. Adică, să fie, cum se zice, fiecare din aceste trei categorii să îndeplinească funcţiuni omogene şi într-un oarecare fel analoage.

De pildă, eu nu pot să spun: fac clasificarea lucrurilor din odaia asta a ta şi spun: păi, lucrurile din odaie se împart în roşii, tari şi reci. Sunt unele lucruri roşii, desigur; sunt unele lucruri tari şi unele lucruri reci; ele pot fi roşii, tari şi reci, dar lucrurile nu se împart în roşii, tari şi reci. Nu se împart obiectele din această odaie, ci se face altceva: se caracterizează obiectele din această încăpere. Eu aş vrea, prin urmare, să am de o parte obiectele tari şi zic: până aici sunt obiecte tari, de aici încep alte obiecte, obiectele reci. Iar când fac altfel de clasificare, atunci trebuie să stabilesc, să zic: care sunt calităţile tuturor obiectelor din această odaie? Şi aş zice că ele sunt mai întâi, de pildă, grele, să spunem; în al doilea rând, aş spune că sunt toate galbene. Presupunând că ele sunt roşii şi calde, atunci am o altfel de caracterizare a obiectelor acestora.

Prin urmare, când eu caracterizez, vreau să caracterizez, să diferenţiez obiectele prin anumite denumiri, atunci mă întreb: diferenţierea aceasta se face pe obiecte sau pe calităţile obiectelor? Dacă se face pe obiecte, atunci au sectoare deosebite; dacă se face pe calităţile obiectelor, eu am aceleaşi obiecte, caracterizate însă prin trei sau mai multe calităţi deosebite ale lor. Am adică o clasificare statică: adevăr, bine, frumos şi deci trei categorii în care se împarte totalitatea experienţei mele? Deloc! Pentru că, vedeţi d-voastră, există lucruri care pot să fie adevărate, desigur, şi lucruri care nu pot să fie adevărate. De pildă, un cal nu este *adevărat*, o afirmaţie a mea este *adevărată*.

Aşadar, calitatea de adevărat revine unei anumite categorii de fapte din experienţa mea, şi anume a faptelor noetice. Perfect. Va să zică, dacă încep cu adevărul, eu încep să împart această experienţă a mea în sectoare. Ia să mergem mai departe.

Frumos!

Adevărat, este o cunoştinţă a mea. Nu ca obiect, ca existenţă, ci ca funcţiune. *Adevărată* este o cunoştinţă a mea nu în ea însăşi. Nu aşa. Nu pot să mă uit la o cunoştinţă şi să spun dacă este adevărată sau nu: ea este adevărată întrucât este raportată sau împlineşte anumite condiţii când e raportată la realitatea ca atare. Dar când eu spun: „Un lucru este frumos”, lucrul este frumos ca obiect, nu ca funcţiune. Se poate să fie frumos un cal, poate să fie frumos un monument oarecare, dar nu se poate să fie frumoasă şi o cunoştinţă. Deci, când eu aplic această denumire, sau când eu consider realitatea sub specia frumosului, o dată văd că am trecut alături.

Un obiect poate să fie frumos şi un obiect care este adevărat poate să fie şi frumos: obiectele care sunt frumoase pot să fie şi adevărate, dar nu toate obiectele frumoase pot să fie adevărate. Toate obiectele adevărate pot să fie frumoase, dar nu toate obiectele frumoase pot să fie adevărate. Un cal poate să fie frumos, dar un cal nu poate să fie adevărat. Ş.a.m.d.

Bun. Păi *bun* are o mulţime de înţelesuri. Şi, iarăşi sunt anumite fapte care sunt într-un anumit fel bune, în alt fel nu pot să fie bune. Un cal este bun la trăsură, dar nu este bun, moralmente bun. Aşadar, categoria aceasta morală, cum se zice este, iarăşi, ceva care nu se aplică la toate lucrurile. Categorii morală, propriu-zis, iarăşi defineşte un sector al ei; care sector al ei, iarăşi, nu este numai al ei. În experienţa mea pot să mă întâlnesc cu ceva frumos care este şi bun, pot să mă întâlnesc cu ceva bun, care nu este frumos. Prin urmare, iarăşi încălecare de domenii.

Va să zică, această tripartiţie nu mai împarte obiectele din experienţa mea pe acelaşi plan, în sectoare.

Nu toate faptele de experienţă pot să fie adevărate, nu toate faptele de experienţă pot cădea sub categoria frumosului sau pot cădea sub categoria binelui. Dar să vedem.

Nu toate faptele de experienţă pot cădea sub categorii binelui. Prin urmare, a spune: adevăr, bine şi frumos nu înseamnează deloc a face o împărţire permisă, logiceşte permisă, a materialului nostru de experienţă. Iată de ce, luând contact cu experienţa noastră, noi înlăturăm, din capul locului, toate aceste prime operaţiuni de sistematizare.

Mai întâi, de justificare a activităţii metafizice; al doilea de sistematizare a realităţii metafizice.

7. Faptul permis de la care trebuie să plecăm noi în activitatea noastră metafizică este - aşa cum o spuneam la început - *experienţa noastră, totalitatea experienţei noastre nediferenţiate, brută, luată sub aspectul ei cel mai general.* Această experienţă a noastră, considerată sub aspectul ei cel mai general, însemnează experienţa noastră considerată întâi şi întâi întrucât este experienţa noastră. Adică, experienţa noastră considerată sub raportul *existenţei* noastre.

Noi vrem să ne dăm seama de ceea ce *suntem* noi, care este *sensul vieţii noastre şi a tot ceea ce ne înconjoară pe noi* - **asta este problema metafizică**. Dar prima poziţie, prima problemă a acestei preocupări a noastre care, precum vedeţi d-voastră, este de natură **antropologică** (nu există metafizică în afară de antropologie), *această preocupare metafizică tinde să mă lămurească pe mine, să mă liniştească pe mine, să mă echilibreze pe mine*. De aceea vă spuneam rândul trecut că metafizica este o *încercare soteriologică* a celor care nu au izbutit să se mântuiască prin sfinţenie. De aici caracterul antropologic al acestei poziţii ultime, de natură strict antropologică: existenţa experienţei mele şi a existenţei mele, evident înăuntrul acestei experienţe.

Care experienţă a mea este cea dintâi problemă pe care vom începe să o dezbatem, anume problema existenţei, sau mai precis şi mai pe româneşte problema fiinţei ca atare.

[14 ianuarie 1937]

III. FIINŢA

1. Existenţă şi fiinţă
2. Fiinţa ca subiect
3. Subiect şi obiect
4. Ce este fiinţa? Fiinţa şi nefiinţa

1. De îndată ce orice preocupare metafizică trebuie să valorifice experienţa noastră în totalitatea ei, este de la sine înţeles - aşa cum vă arătam ieri - că prima problemă care se pune priveşte existenţa însăşi a acestei experienţe şi încă - un capitol mai general decât atât - faptul că ceva este. A fi, sau fiinţă ca atare, este, prin urmare, cel mai general fel de ceva despre ceva, un ceva oarecare, primul lucru care se poate afirma este că acest ceva este. Este, nu în înţelesul că există, ci este pur şi simplu. Adică ar însemna că prima problemă a metafizicii este aceea a fiinţei în genere.

Domnilor, această problemă este contestată în general ca problemă. Se spune de obicei că fiinţa fiind felul cel mai general, el nu poate, acest fel cel mai general, nu poate să fi definit, fiindcă definiţia se face - după cum ştiţi d-voastră - prin genus proximum şi differentia specificae; or, cum nu există un genus proximum pentru fiinţă, nu poate să existe nici diferenţă specifică pentru fiinţă.

Problema este mai veche şi în general ea se dezbate în legătură cu afirmaţia aristotelică - pe care d-voastră o ştiţi - afirmaţie care pretinde că fiinţa, a fi, adică, nu este un gen.

Domnilor, mie nu mi se pare chiar aşa de clar. Nu este aceasta afirmaţia. D-voastră ştiţi din alte convorbiri ale noastre de aici că apariţia în filosofia modernă, reapariţia acestei afirmaţii aristotelice, se face în legătură cu argumentul ontologic, în ce constă argumentul ontologic, vă aduceţi d-voastră aminte: este deducerea existenţei lui Dumnezeu din esenţa lui.

La aceasta răspunde într-un oarecare fel Schopenhauer, amintind pe Aristotel: „Păi, zice, da, dar fiinţa lui este gen”; răspunde, mai înaintea lui, Kant, spunând că fiinţa este modalitate.

Domnilor, dacă mi se spune că existenţa nu este un gen, nu este ceva care să-l adaugi conţinutului unei noţiuni oarecare.

Dar când se spune însă că fiinţa nu este un gen, asta este fals. Pentru că fiinţa şi existenţa sunt două lucruri deosebite.

Existenţa este o poziţie — aşa cum se zice în jargonul metafizic - ontologică, antică; este ceva care există, care există în realitate, ceva care se comportă, într-un anumit fel în lumea din afară de mine.

Pe câtă vreme fiinţa ca atare nu priveşte propriu-zis existenţa unui ceva; fiinţa ca atare priveşte o unitate, unitatea înăuntrul căreia sunt anumite raporturi. Fiinţa lui este obiect în afară de existenţa lui; existenţa lui este ceva care se adaugă totalităţii fiinţei, nu îmbogăţeşte conţinutul fiinţei, ci pune această fiinţă într-o altă situaţie. Dar fiinţa ca atare, fiinţa este ceva; şi, fiind ceva, nu se poate spune că nu este un gen cum se spune în logică.

Că această fiinţă poate să fie definită după genus proximum şi diferentia specificae, asta-i altă chestiune, dar nu se poate spune că nu există o problemă a fiinţei. Şi, dacă nu se poate defini în chip logic fiinţa prin genus proximum şi differentia specificae, cred eu că se poate spune ceva despre fiinţă; şi anume, se poate spune ceva despre fiinţă în aşa fel încât noi să înţelegem că este fiinţă. Şi să înţelegem că este fiinţă, nu numai prin faptul că noi trăim fiinţa aceasta - nu numai o

direcţie intuitivă -, ci se poate spune oarecum discursiv ce este o fiinţă.

2. Domnilor, tot ceea ce este ceva este o fiinţă. Ce înseamnează ceva, ce înseamnează - sau, cum să vă spun eu, în sfârşit - un ceva care împlineşte anumite funcţiuni; astfel că, de câte ori mă aflu în prezenţa unui anumit fel de întâmplări, eu trebuie să spun că există un ceva.

Ceva este, în înţelesul cel mai larg, un subiect. Ceva există, ceva este, se poate vorbi despre ceva, atunci când acest ceva suportă altceva.

Ceva înseamnează suport, înseamnează subiect. Nu există propriu-zis ceva, pur şi simplu - noi vorbim de ceva pe cale abstractă -, dar ceva pur şi simplu nu există. Există diverse cevauri, şi aşa ca suporturi.

Fiinţa înseamnează, în înţelesul cel mai larg, subiect. Dar ce înseamnează subiect? Subiect înseamnează ceva care stă sub altceva, ceva la care altceva se raportează.

D-voastră ştiţi că există subiect de experienţă, există subiect gramatical, există şi alt fel de subiecte (vom vedea mai târziu).

Cevaul acesta se poate identifica cu subiectul gramatical? Păi, d-voastră ştiţi că în istoria filosofiei încercarea aceasta s-a făcut, a făcut-o cel puţin Leibniz. Ceva mai mult, Leibniz defineşte chiar substanţa, pornind de la forma gramaticală judecăţii. Dar substanţa nu este numaidecât ceva. Substanţa este ceva, dar ceva care se identifică cu substanţa. Ceva poate să fie substanţă, după cum poate fi accident. Şi, mai mult când acest ceva poate să existe sau poate să nu existe. Dar un lucru care nu există, înseamnează că nu există pur şi simplu? Ceva care nu există, nu cade în nici un fel de sub posibilităţii noastre? Da. De îndată ce despre ceva care nu există eu pot să afirm că nu exişti înseamnează că totuşi există într-un oarecare fel pentru mine, de îndată ce eu fac afirmaţii asupra lui. Nu se poate face nici un fel de afirmaţie asupra a ceva care nu există. Când eu spun, de pildă: Nu există un balaur cu şapte capete, asta înseamnează că nu există în realitate un balaur cu şapte capete, dar nu că un balaur cu şapte capete n-ar avea nici un fel de fiinţă. Nu. Are, într-un fel, o fiinţă acest balaur cu şapte capete, de vreme ce eu spun despre el că nu există.

Va să zică, vedeţi d-voastră, fiinţa în genere, fiinţa ca atare, este, ca să zic aşa, nu definită, dar în sfârşit, încercuită oarecum prin faptul că asupra acestui ceva eu pot să fac afirmaţii.

A face afirmaţii asupra unei fiinţe este numai un fel de a fi al unei fiinţe, pentru că un fel de a fi al unei fiinţe este acela de a suferi ceva, de a suferi ceva în afară de mine. De pildă, când eu pun, să zicem, plumb topit pe mâna unui om, mâna aceasta a omului suportă. Ceva, se întâmplă ceva cu ea, mâna asta simte o senzaţie de durere, s-a întâmplat ceva în afara ei. Când eu fac o afirmaţie asupra unui altceva oarecare, se întâmplă iarăşi ceva cu altceva. Numai că, evident, se întâmplă diverse lucruri când eu nu întrebuinţez limbajul substanţialist metafizic. Când eu am o judecată în faţa mea şi judecata aceasta are un subiect - pentru că d-voastră ştiţi că există şi judecăţi fără subiect -, subiectul acesta este ceva, el este o fiinţă, reprezintă un fel de a fi, dar el nu epuizează propriu-zis toate felurile de a fi.

3. Când spun, prin urmare, că fiinţa este tot ceea ce poate fi subiect, eu am înţeles, fără [îndoială?], şi poziţia aceasta gramaticală, dar nu am înţeles numai poziţia aceasta gramaticală. Vedeţi, acest ceva poate să fie odată, cum spuneam adineaori, subiect într-o propoziţie, adică poate să fie obiect pentru mine. Cine poate să fie obiect pentru mine? Orice poate să fie obiect pentru mine; orice există, orice este ca fiinţă, poate să fie subiect pentru mine, poate să slujească de obiect într-o propoziţie, într-o afirmaţie a mea. Orice: lucruri care mă afectează pe mine, sau lucruri care nu mă afectează pe mine, lucruri care mi se impun mie, sau lucruri pe care le inventez eu, mi le închipui.

Va să zică, de îndată ce orice poate să fie obiect pentru mine, lucrurile pe care mi le închipui, sau lucrurile care se impun mie, sunt deodată două categorii de ceva.

Când eu spun, cum spuneam adineaori: „balaurul cu şapte capete este un animal foarte

primejdios", eu pot să-mi închipui că nu există balaurul cu şapte capete. Când eu spun că el este un animal foarte primejdios, nu înseamnează că el există ca un animal foarte primejdios, ci înseamnează pur şi simplu că dacă un balaur cu şapte capete există, atunci, cu siguranţă că el este un animal foarte primejdios. Va să zică, existenţa, propriu-zis este cu totul altceva. Când însă obiectul mi se impune mie din afară într-un oarecare fel, atunci evident că avem de-a face cu alt fel de obiect. în propoziţiile mele subiectele acestea pot să fie, prin urmare, de două categorii: pot să fie subiecte pe care eu le inventez, le trăiesc, le creez prin imaginaţia mea, sau pot să fie subiecte pe care eu nu le inventez, care mi se impun.

Care e deosebirea între unul şi altul?

Cel dintâi nu este decât ca subiect al unei propoziţii mea; cel de al doilea formează materia, oferă materia de subiect pentru propoziţie mie. Există, cu alte cuvinte, este şi în afară de faptul că eu fac sau nu fac propoziţie cu el, că eu îl întrebuinţez sau nu îl întrebuinţez ca subiect. În cazul acesta subiectul nu mai înseamnează subiect de propoziţie, ci înseamnează altceva şi [anume], înseamnează suport al unui eveniment, purtător al unui eveniment.

Vom spune deci că fiinţa se delimitează oarecum, se lămureşte oarecum, se lămureşte pentru noi prin aceea că orice fiinţă este un subiect şi vom preciza că subiect înseamnează tot ceea ce poartă ceva - fie ca predicat într-o judecată oarecare fie ca suport -, poartă o întâmplare în realitatea obiectivă.

Evident, această din urmă categorie de subiecte formează o categorie de fiinţe deosebite de cele dintâi, prin aceea că ele pot să fie subiecte de propoziţie şi ele sunt fiinţe chiar dacă nu sunt subiecte de propoziţie. Dar, în general vorbind, ele pot să fie subiecte într-o propoziţie a mea. Adică şi a doua categorie de fiinţe sunt, pentru mine, obiecte. Foarte bine, dacă sunt pentru mine obiecte, parcă ne dă o indicaţie: ele sunt obiecte; şi sunt obiecte pentru mine, va să zică eu sunt altceva decât aceste obiecte.

Dar mai este ceva pentru care aceste obiecte sunt obiecte. Acest ceva, evident, de îndată ce acest ceva are facultatea de a avea obiect, acest ceva este şi el, la rândul lui, subiect.

Prin urmare, în afară de subiecte de propoziţie şi de subiectele acelea ontice - care au calitatea că sunt obiecte pentru mine -, noi mai descoperim încă un fel de fiinţe. Acest fel de fiinţe este determinat sau este definit, identificat, prin faptul că orice fiinţă poate să fie obiect. În afară de faptul că orice fiinţă este un purtător de ceva (este un subiect), orice fiinţă poate să fie un obiect. De îndată ce este obiect, el este obiect pentru cineva, pentru ceva; şi, fiind obiect pentru cineva, acel cineva sau ceva este, iarăşi, subiect. Subiectul acesta se deosebeşte de celelalte subiecte care pot să fie obiecte?

Evident că se deosebeşte de celelalte două categorii, de îndată ce ele, aceste două categorii, pot să fie obiecte pentru subiect şi subiectul nu poate să fie obiect pentru acele obiecte. Va să zică, nu există o reciprocitate, o posibilitate de a inversa termenii raportului acesta. Raporturile subiect-obiect sunt univoce, merg într-o singură direcţie - aproximativ aş zice univoce, merg într-o direcţie, da, dar evident că subiectul acesta:

- pentru care celelalte două categorii de subiecte sunt obiecte
- nu se deosebeşte în el însuşi; întrucât este subiect, nu se deosebeşte ca structură intimă de celelalte, adică şi cu el se poate întâmpla ceva, şi el poartă ceva.

Şi mai e ceva. În momentul în care eu constat că există un subiect pentru care celelalte categorii de subiecte pot deveni obiecte, în acelaşi moment subiectul meu devine şi el obiect; nu pentru cele două categorii de subiecte, ci pentru un alt subiect, care stă dincoace de el şi care, ca orice subiect, poate să devină obiect.

Desigur, orice subiect poate să devină obiect, orice obiect este subiect; dar un obiect este subiect pentru o anumită situaţie şi niciodată pentru situaţia inversă. Există, prin urmare, o ordine a fiinţelor. Prima idee de ordine pe care o introducem, pe care o descoperim, prin urmare, în experienţa noastră, se face în legătură cu ideea generală de fiinţă. Orice fiinţă se defineşte prin

aceea că este subiect, orice subiect poate deveni obiect pentru un alt subiect, care, la rândul lui, devine şi el obiect pentru un alt subiect. Dar drumul acesta de transformare a subiectului în obiect ia o singură direcţie, nu este reversibil. Nu se poate răsturna raportul acesta de subiect-obiect. Adică subiect-obiect sunt, propriu-zis, existenţe sau fiinţe funcţionale. Nu în sine poate să fie cineva obiect; cineva poate să fie în sine cel mult subiect. De aceea eu definesc fiinţa ca subiect, nu ca obiect. Obiect este un subiect în legătură cu altceva, subiect este fiinţa în ea însăşi. Vedeţi prin urmare că atunci când spuneam, la începutul conversaţiei acesteia, că totuşi se poate afirma ceva despre acest ceva care este fiinţa nu greşeam chiar aşa de mult. Pentru că, a afirma că o fiinţă este un subiect este, fără îndoială, ceva mai mult decât o tautologie; pentru că în momentul în care eu definesc fiinţa ca subiect, o definesc nu atât prin ea însăşi, cât prin funcţiunea ei.

Se poate spune, în adevăr, că este greu să definesc fiinţa din punct de vedere logic prin genul proxim şi diferenţa specifică. Se poate spune că este greu să definesc fiinţa sau structura vieţii individuale, dar nu se poate spune că noi nu am putea afirma nimic despre fiinţă. Putem face această afirmaţie în legătură cu funcţiunea fiinţei.

4. Ce este fiinţa? Fiinţă este acel ceva care poate să fie subiect. Ceea ce nu poate să fie subiect, asta este nefiinţă - şi asupra unei nefiinţe nu se poate afirma nimic. De îndată ce nu poate să fie subiect, nu poate să existe nici măcar gramatical, nici măcar noetic, în domeniul vieţii mele sufleteşti (nici măcar ca o invenţie). Şi dacă nu se pot face afirmaţii asupra ei, nu poate fi nici măcar subiectul unei propoziţii.

O să spuneţi: „Nu este o contradicţie? De îndată ce spuneţi că nu se poate face nici un fel de afirmaţie, însemnează că nu există."

Nu, pentru că noi putem face afirmaţii şi asupra nefiinţei ca atare, dar nu putem face afirmaţii asupra lucrurilor din nefiinţă. în fiinţă ca atare există, adică ea este posibilă de a fi subiectul unei propoziţii; adică, această nefiinţă are această particularitate, că este goală de orice conţinut.

Când spun de fiinţa aceasta că există pentru mine, ca obiect, fiinţa aceasta este un nume generic pentru o mulţime de fiinţe. Nu există o fiinţă singură, există o mulţime de fiinţe care, toate, intră sub conceptul acesta de fiinţă, care le prinde pe toate la un loc. Dar nefiinţă, nefiinţă există întru atât întrucât se opune fiinţei, numai întrucât se opune acestei categorii globale (categoric, în înţelesul obişnuit) de fiinţă.

Sau alte afirmaţii. Vedeţi, fiinţă are un plural: fiinţe; nefiinţă n-are plural, nu se poate spune „nefiinţe". De aceea spun eu că ceea ce nu poate să fie obiect aceea nu există, aceea nu poate să fie subiect (în nici un fel subiect), nici pentru că păţeşte ceva, nici pentru că se pot face afirmaţii asupra lui. În momentul în care eu pot să fac, în care eu am de-a face cu un subiect, atunci am de-a face cu ceva.

Trebuie să repet nu ştiu a câta oară că acest ceva cu care eu am de-a face - care este fiinţa de care vorbeam - nu implică, în forma cea mai generală, nici un fel de existenţă specială; nu implică decât această singură posibilitate: de a fi subiect - această singură posibilitate nediferenţiată de a fi subiect. Prin urmare, fiinţa este tot ceea ce poate fi subiect. A fi subiect însemnează a putea să devii, în anumite împrejurări, obiect.

Subiectul există în el însuşi, obiect nu există decât în raport cu subiectul. De aceea fiinţă se defineşte, se precizează prin aceea că este un subiect şi nu se precizează, nu poate fi defini prin aceea că ar fi un obiect.

A fi subiect înseninează pentru fiinţă ceva nediferenţiat. A fi subiect este o funcţiune generală. Există însă mai multe feluri de a fi subiect. Aceste diverse feluri de a fi subiect hotărăsc în experienţa noastră, în totalitatea experienţei noastre de diversele feluri de a fi.

Fiinţă este, prin urmare, modul cel mai general al lui ceva înăuntrul acestui ceva se pot deosebi categorii, iar metoda de a ajunge la diversele grupe, la diversele categorii de fiinţe este

metoda care stabileşte întrucât felurile de ceva pot fi subiecte.

[20 ianuarie 1937]

IV. FIINŢA ŞI EUL

1. A fi. Feluri de a fi
2. Fiinţă, concept şi obiect
3. Obiect şi cunoaştere
4. Fiinţă şi substanţă
5. Eul - în sine şi în raport cu celelalte euri
6. Eul ca trăire. Eu ca obiect pentru mine însumi
7. Eul - punct de plecare sau existenţă între altele ?

1. Aţi văzut că în încercarea noastră de a pipăi existenţa - şi anume, în aspectele ei cele mai generale - am izbutit să fixăm o primă determinare; şi am precizat în această primă determinare calitatea de subiect a fiinţei.

Evident, această calitate de subiect nu spune prea mult. O să vedeţi d-voastră însă, în desfăşurarea ulterioară a convorbirilor noastre, că ea are anumite consecinţe, că, prin urmare, nu degeaba am ţinut noi să aducem această precizare care, dacă nu spune prea mult, totuşi spune ceva.

Aţi văzut, pe de altă parte, că sunt mai multe categorii de fiinţe care pot să fie subiecte: am stabilit, de pildă, că ceva poate să fie subiect al unei propoziţii.

Am stabilit, pe de altă parte, că ceva poate să fie subiect suport, purtător al unui proces oarecare, al unei întâmplări.

În sfârşit - iarăşi, vă aduceţi aminte -, am găsit că există o categorie specială de subiecte, care este formată din ceea ce numim noi eul, subiectul care cunoaşte ceva.

Aceste diverse categorii de fiinţe nu sunt diverse numai in ele însele; sunt diverse, mai ales, în felul lor de comportare, adică în felul lor de a fi.

A fi este, cum să spun, ceva simplu într-un fel, dar diferenţiat în alt fel. De pildă, când eu vorbesc de masa aceasta1, masa aceasta este ceva care, indiferent de faptul că sunt eu aici sau că nu sunt eu aici, indiferent, prin urmare, de faptul că există cineva care să ia cunoştinţă de ea, ea este. Este într-un fel şi se comportă într-un fel şi poate să fie luată la cunoştinţă de cineva.

Vedeţi, masa asta este astăzi aici. Peste 2 000 de ani, pusă în anumite împrejurări, nu mai este aici, ea dispare, se desface, se întâmplă ceva cu ea.

Gândiţi-vă însă că masa aceasta pe care eu o cunosc - eu o cunosc, cum ştiţi d-voastră, din alte consideraţiuni -, o cunosc cu ajutorul unui concept. Conceptul acesta este un instrument al meu cu care eu izbutesc să identific lucrurile. Cum ştiţi d-voastră, conceptul acesta este şi el, prin urmare, ceva care are o fiinţă.

2. Există masa întrucât este un lucru şi este un subiect, este subiectul unui proces care se întâmplă în afară de mine, independent de mine. Masă, conceptul cu care identific obiectul, acesta are şi el, într-un fel, este şi el într-un fel, o fiinţă. Dar cu fiinţa aceasta, spre deosebire de obiectul respectiv, cu fiinţa aceasta nu se întâmplă niciodată nimic. Fiinţa aceasta: conceptul de masă, este şi ea subiect, poate să fie subiect, într-o propoziţie oarecare, de pildă; dar subiectul acesta nu are, ca să zic aşa, ca să întrebuinţez un termen mai mult imaginar decât un termen propriu-zis, fiinţa aceasta a conceptului nu are viaţi Nu se întâmplă nimic cu conceptul, în înţelesul că conceptul

acesta peste 200 de ani, şi peste 20 000 de ani, rămâne întotdeauna acelaşi.

Ce însemnează: rămâne întotdeauna acelaşi, nimic nu se schimbă în el? Însemnează: nimic nu se întâmplă cu el.

Evident, eu pot să fac judecăţi cu ajutorul acestui concept. Conceptul acesta poate să suporte şi el ceva, o judecată, sigur. Dar cu conceptul acesta luat ca un obiect (ca o fiinţă, mai exact), ca o fiinţă în afară de mine, nu se întâmplă nimic, nu se schimbă deloc. Nu că nu se schimbă în el însuşi. Mai mult - o să vedeţi d-voastră deosebirea -, nu numai că nu se schimbă în el însuşi, dar el nu este punct de plecare pentru nici un proces, pentru nimic.

Vedeţi, dacă eu iau un ou şi-l pun la o anumită temperatură, oul ăsta se schimbă, oul ăsta dispare cu totul şi în locul lui am altceva.

O să spuneţi d-voastră: „Foarte bine, dar a fost ceva în oul acela, ceva care continuă să fie în acea fiinţă care urmează oului.” Dumnezeu ştie; se poate, nu?

Cu conceptul nu se întâmplă nimic, nu este punct de plecare pentru ceva, nu intră în nici un proces. Adică, cu alţi termeni spus, conceptul nu are istorie.

Va să zică, există anumite fiinţe care nu au istorie şi există alte fiinţe, cum este masa aceasta, cum este oul de care vorbeam adineaori, care au istorie. Obiectul, sau fiinţa aceasta, a conceptului fără istorie, este o fiinţă în ea însăşi?

Dacă vă aduceţi bine aminte de la alte convorbiri ale noastre, noi a trebuit să-i recunoaştem acestei fiinţe calitatea de obiect.

Ce însemnează să-i recunoaştem calitatea de obiect? Însemnează să recunoaştem că această fiinţă are o anumită structură a ei, ca să zic aşa, pe care noi nu o putem influenţa în nici un fel. De pildă, conceptul de triunghi. Conceptul de triunghi, în felul cel mai general, se defineşte prin trei drepte în acelaşi plan: trei drepte în acelaşi plan dau totdeauna un triunghi, indiferent de poziţia pe care o ocupă aceste drepte. Teoretic vorbind, chiar dacă aceste drepte ar fi paralele şi în acelaşi plan, ştiţi că şi dreptele paralele se întâlnesc undeva: la infinit. Trei drepte într-un plan definesc, prin urmare, conceptul de triunghi.

Conceptul acesta de triunghi însă, definit numai prin aceste trei drepte, mai are şi alte calităţi.

Aceste calităţi nu depind de noi.

Eu am inventat, să zicem, obiectul acesta ideal matematic de triunghi. Eu l-am inventat, l-am făcut eu, dar eu sunt obligat să recunosc că, alături de aceste elemente fundamentale pe care le-am luat eu ca să-l constitui, ca să inventez acest obiect ideal, se mai ivesc alte elemente. Se iveşte elementul de unghi, de exemplu; se iveşte valoarea sumei unghiurilor, se ivesc, pe urmă, diverse raporturi fixe care există între aceste elemente.

Eu pot să definesc un triunghi prin trei laturi. Dar tot aşa de bine pot să definesc triunghiul printr-o latură şi două unghiuri. De asemenea, când calculez suprafaţa unui triunghi, însemnează că eu descopăr anumite relaţii care există între elemente.

Eu descopăr anumite elemente. însuşi termenul acesta pe care îl întrebuinţez eu: «să descopăr» este caracteristic. Nu descoperi ceva pe care îl faci tu, descoperi ceva care există în afară de tine, adică este obiect.

Va să zică, obiectul acesta ideal al triunghiului matematic, pe de o parte; pe de altă parte, conceptul acela de care vorbeam adineaori, sunt obiecte. Adică sunt fiinţe care, independent de originea lor, există în ele însele, au o anumită structură a lor căreia eu nu pot să-i fac nici un fel de modificare fără ca să nu modific însăşi fiinţa respectivă. Desigur. Dar, vedeţi d-voastră, obiectele acestea, existând oarecum independente de mine, nu există propriu-zis totuşi decât prin mine. Nu există un concept există un concept ca instrument al meu de identificare. Nu ca instrument în sine, pentru că şi un tipar este un instrument evident, dar instrumentul acesta există în acelaşi timp ca un lucru oarecare, pe câtă vreme conceptul nu există decât în funcţie de conştiinţa mea cunoscătoare. Subiectul acesta care cunoaşte, eu, are o serie de instrumente de cunoaştere ale

mele. Ele nu au o existenţă independentă de mine. Un asemenea instrument de cunoaştere are o existenţă independentă de mine întrucât este obiect. Întrucât este obiect, adică, întrucât, din momentul în care am inventat acest instrument, eu nu mai pot să îi schimb structura; dar nu are existenţa independentă de mine în ceea ce priveşte, hai să zicem, originea lui.

Masa aceasta poate să existe; şi un cal, şi un munte există indiferent de faptul că exist [sau nu exist] eu.

3. Îl cunosc, sau nu-l cunosc, asta este altceva. El începe să existe drept cunoştinţă din momentul în care îl cunosc; dar munte, cal, zăpadă ş.a.m.d. sunt existenţe - hai să zic - în sine. În sine, în înţelesul de independent de mine însumi; independent de mine ca existenţă cunoscătoare, nu independent de mine ca fiinţă care face şi ea ceva.

Vedeţi, când un om ia un băţ, îl ascute la cap şi-l întrebuinţează ca suliţă, face ceva, inventează ceva. Acest ceva este, iarăşi, o realitate, un obiect, o fiinţă.

Este o invenţie omenească, sigur că da, dar nu o invenţie a omului ca fiinţă cunoscătoare, ci o invenţie a omului ca om, pur şi simplu. Nu tot aşa este, de pildă, când eu fac un metru şi încep să măsor cu metrul acesta. Eu iarăşi inventez ceva, inventez ceva deosebit de alte obiecte de măsurat. Dar tot aşa de deosebit este acest metru şi de conceptul de care vorbeam adineaori.

Când eu fac un triunghi, construiesc un triunghi, triunghiul acesta este şi el deosebit de conceptul de triunghi. Conceptul de triunghi este o invenţie a subiectului care cunoaşte; triunghiul este o invenţie a omului. Triunghiul este o invenţie de aceeaşi natură cu suliţa sau cu metrul de care vorbeam.

Va să zică, vedeţi, categoria aceasta de concepte-subiecte ale propoziţiilor sunt existenţe care mi se datoresc mie ca subiect, în funcţiunea mea de cunoscător, ca subiect cunoscător, şi deosebite, prin urmare, de celelalte invenţii ale mele, care pot să fie, cum este triunghiul, un obiect ideal, sau, cum este suliţa aceea, un obiect de altă natură decât cel ideal.

Evident, problema aceasta a obiectelor ideale comportă şi ea anumite precizări şi discuţii. Dar, grosso modo pentru început, ceea ce ne interesează pe noi astăzi despre fiinţa aceasta a conceptului, este suficient să înţelegeţi că acest concept nu numai că nu are istorie, dar el nu există decât întru atât întrucât există o fiinţă cunoscătoare. Va să zică, când eu vorbesc de un obiect oarecare, de masă, de munte ş.a.m.d., eu pot să spun: toate obiectele acestea care există în afară de mine şi independent de mine, care pot să fie pentru mine obiecte de cunoaştere, pot să presupun că toate acestea nu sunt decât transformări, că sub toate aceste obiecte există ceva permanent, iar toate aceste obiecte nu sunt decât forme ale acestei permanenţe. Pot să spun aceasta. Pot să spun, cu alte cuvinte, că există o substanţă. Nu pot să spun însă că există o substanţă sub subiectele acestea de natură logică.

Substanţa aceasta trebuie înlăturată din capul locului. În această clasificare a diverselor fiinţe nu se poate vorbi de o substanţă logică

Cu această afirmaţie noi vrem să punem o altă problemă.

4. Am spus că fiinţă este ceva care se comportă ca un subiect. Noi considerăm, prin urmare, acest ceva în funcţiunea lui. Se poate să considerăm acest ceva însă şi sub alt punct de vedere: în esenţa lui; nu în felul în care el se comportă, ci în felul în care este, în ceea ce este el.

Dar, din determinarea aceasta pe care o făcurăm noi, arătând că există o anumită categorie de subiecte în legătură cu care nu se poate pune problema substanţei, rezultă că determinarea fiinţă este mai generală decât determinarea substanţă.

D-voastră ştiţi, nu-i aşa?, că pentru unele sisteme de metafizică problema fundamentală a metafizicii este problema substanţei. Ei bine, noi părăsim drumul acesta. Noi plecăm de la determinarea cea mai generală, după care fiinţa este o determinare funcţională. Cum se comportă fiinţa, nu ce este fiinţa. De aceea, spuneam rândul trecut că cea mai potrivită determinare a fiinţei

este calitatea ei de a fi subiect, pentru că această calitate de a fi subiect este valabilă pentru tot ceea ce, într-un fel sau altul, există, este, fiinţează pentru mine şi independent, indiferent de mine.

Mergând mai departe, despărţeam în experienţa noastră ceea ce există prin mine, pe de o parte, şi ceea ce există independent de mine, de altă parte.

O cunoştinţă există prin mine, chiar o cunoştinţă a unui obiect care există independent de mine. Un obiect ideal matematic, de pildă, există şi el prin mine. Există prin mine, în înţelesul acesta: nu ca un obiect propriu-zis, ci tot ca un instrument oarecare. De altfel, d-voastră ştiţi că obiectele acestea matematice nu constituie o lume, un univers matematic, ci constituie o lume a semnelor. Lumea matematicii este o lume a semnelor, o lume a instrumentelor. Lumea matematicii reprezintă, într-un fel oarecare, un limbaj, cam în acelaşi fel, nu în acelaşi fel cu limbajul nostru logic, dar tot un limbaj prin urmare.

Va să zică, stabilirăm că există o lume care nu există decât prin mine şi o lume care există şi independent de mine. Între aceste lumi exist însă şi eu.

5. Ce sunt eu?

Eu sunt în totalitatea experienţei acesteia, fără îndoială, un punct de reper. Experienţa însemnează, în ultimă analiză, ceva care există pentru mine, chiar dacă nu există prin mine. Din momentul în care eu vreau să mă orientez în mijlocul experienţei, totul se raportează la mine, eu sunt centrul de reper.

Dar ceilalţi care există?

Ceilalţi care există sunt pentru mine obiecte existând independent de mine ca eu. Ei nu există propriu-zis pentru mine în nici un caz, sau există într-un fel analog. Masa există într-un fel precis; omul există exact în acelaşi fel ca şi masa. Eu exist în chip deosebit de masă şi în chip deosebit de obiectele pe care le inventez în anumite scopuri. Dar eu exist în chip absolut deosebit de ceea ce s-ar putea să fiu eu în ceilalţi. Pentru că, de acel eu care s-ar putea să existe în ceilalţi eu nu pot să iau cunoştinţă, eu trebuie să o presupun pe cale de analogie, trebuie să admit că ceea ce se întâmplă cu mine se întâmplă, în condiţiuni analoage, şi cu ceilalţi oameni. Dar eu nu pot să iau cunoştinţă în nici un fel de ceea ce se întâmplă în ceilalţi oameni.

Adică eul - întrucât s-ar presupune că nu există în toată existenţa aceasta decât un singur eu, al meu - este ceva ireductibil, există în el însuşi, absolut incapabil de a se transmite.

6. Eu ştiu că există obiecte în afară de mine; ştiu că între aceste obiecte - care există în afară de mine şi fără concursul meu - sunt oameni pe care - întrucât şi eu însumi sunt om, adică obiect - eu îi cunosc; îi cunosc exact în acelaşi fel în care mă cunosc pe mine. Dar eul acelor oameni eu nu pot să-l cunosc, pentru că eu, întrucât sunt eu, sunt, cum să spun, obiect de trăire imediată pentru mine însumi. Acest eu fac parte, prin urmare, dintr-o categorie deosebită, aş zice, de obiecte: eu mă trăiesc pe mine ca eu întru atât întrucât sunt eu şi întrucât mă trăiesc pe mine. Eu devin pentru mine obiect. Acela care trăieşte este subiect şi trăieşte pe cineva. Eu mă trăiesc pe mine şi pot să devin obiect pentru mine însumi, dar acest eu nu poate să devină obiect pentru altcineva afară de el.

Există, prin urmare, o linie, chiar dacă teoretic ar merge în infinit, dar această linie este oarecum îngrădită, nici un fel de pătrundere din afară. Eu sunt obiect pentru mine însumi, nu pot să fiu obiect pentru altcineva. Un obiect oarecare poate să fie obiect şi pentru altul: masa asta.

7. Mai mult încă. Eu, ca fiinţă cunoscătoare, eu inventez ceva, inventez conceptul de triunghi, şi acest concept devine obiect pentru toţi ceilalţi. Într-un fel oarecare eu pot să transmit obiectul acesta.

D-voastră ştiţi că lucrăm cu concepte. Conceptele acestea le inventăm, nu le creăm. Nu creăm fiecare concept, oricând; ba, dimpotrivă. Cine vrea să mai creeze o dată un concept este un

om care pierde vremea. Văd pe unul, aşa, că vrea să descopere roata. Ce e domnule, roata e descoperită de 4 000 de ani!

Va să zică, iată că obiectul de invenţie al meu devine într-un fel oarecare obiect. Sunt obiecte care pot să fie comunicate, care fac parte din experienţa comună a noastră, experienţa tuturor; sunt obiectivate, prin urmare.

Nu e tot aşa cu eul. Eul rămâne închis întotdeauna în el însuşi şi nu poate să fie comunicat în nici un fel. Toate afirmaţiile pe care le fac asupra celorlalte euri din punctul meu de vedere se fac, toate aceste afirmaţii, pe cale de analogie. Eu zic: de îndată ce şi ăsta-i om ca mine, probabil că trebuie să se întâmple şi în el ceea ce se întâmplă în mine. De îndată ce există euri, eu la care să raportez toată experienţa noastră de oameni, trebuie să existe un eu care reperează toată experienţa noastră în el. Dar calea este analogă, este o cale dedusă şi punctul de plecare rămâne, din acest punct de vedere, în mine. Şi atunci, se pune întrebarea: ce este fundamental pentru orice metafizică?

Este adevărat că, din punctul meu de vedere, nu poate să existe decât această fiinţă: eu, iar celelalte fiinţe, celelalte euri, sunt existenţe pe care eu trebuie să le concep pe cale de analogie.

Dacă însă eu consider pe om în existenţa lui obiectivă şi ajung la încheierea că şi eu sunt un om la fel cu ceilalţi în existenţa mea obiectivă, atunci este justificată, cred, întrebarea: am eu dreptul să pornesc, în valorificarea experienţei, de la acest eu personal? De la mine? Sau: am eu dreptul să acord celorlalte euri cel mult o existenţă prin analogie? Cu alte cuvinte, eu condiţionez existenţa celorlalţi oameni de mine, sau sunt şi eu, pur şi simplu, un om dintre ceilalţi? Aceasta este întrebarea esenţială a metafizicii, care s-a pus în şapte sute de mii de feluri şi care a dus la individualism, imanentism, transcendentalism. Eul este un element ultim, care trebuie să fie considerat ca punct de plecare, sau eul nu este decât o existenţă între altele? Totul porneşte de la mine şi depinde de mine, sau eu însumi depind de altceva, care există deasupra mea, exact cum există deasupra celorlalte obiecte pe care eu le numesc oameni?

Despre asta, mâine.

NOTE

1. Exemplul cu masa l-a mai dat Nae Ionescu şi în alte lecţii.
2. Probabil că îl dădea întrucât masa este unul dintre obiectele cele mai li „îndemână” pentru orice profesor (ca şi creta, tabla ş.a.), dar şi întrucât acest exemplu este ajuns clasic în istoria filosofiei universale prin George Berkeley, care avea masa la „îndemână” ca obiect pe care scria. (Vezi George Berkeley, *Principiile cunoştinţei omeneşti*. Trad. de S. Căteanu Bucureşti, Societatea Română de Filosofie, 1932, p. 24.)

[21 ianuarie 1937]

V. EUL ÎN FAŢA EXISTENŢEI

1. Eu, experienţa mea şi ceilalţi oameni
2. Eul şi omul
3. Experienţa omenească
4. Ce însemnează: sunt om? Rolul limbajului
5. Omul şi colectivul
6. Cunoaşterea eului
7. Eul creator
8. Eul în faţa felurilor de existenţe

1. Problema pe care am pus-o ieri nu este chiar aşa de simplă şi de uşor de rezolvat. Cu atât mai mult cu cât sunt anumite evidenţe aparente care pledează pentru o anumită soluţie a acestei probleme.

Întrebam, ieri, dacă într-adevăr eul despică experienţa aceasta şi dacă, în adevăr, eul este ca un fel de focar pentru toată experienţa

Este de netăgăduit că tot ceea ce se întâmplă se întâmplă într-un fel pentru mine; tot ceea ce se întâmplă, tot ceea ce cred eu sau ştiu eu că se întâmplă. Deci, tot ce se întâmplă, se întâmplă în funcţie de mine.

Că există oameni şi în afară de mine, este exact. Dar oamenii aceştia care există în afară de mine nu există, pentru mine, decât prin mine: decât ca o cunoştinţă a mea.

Eul acesta care cunoaşte, eul acesta care are o experienţă, pentru care experienţa există în adevăr şi care concentrează,totalizează, închide în el tot ceea ce există, eu, vorbind de *experienţa mea*, şi eu, vorbind de experienţă, vorbesc implicit de experienţa mea, această experienţă a mea este ceva raportat la mine. În afară de această raportare la mine, pentru mine nu există nimic; *oamenii ceilalţi* - cum vă spuneam şi ieri probabil că au şi ei un eu al lor. Probabil. Eu însă nu pot să ştiu asta decât pe cale de analogie, din punctul de vedere al meu. De îndată ce eu sunt om şi de îndată ce există alţi oameni, acei oameni trebuie să aibă şi ei un eu al lor, în acelaşi fel în care îl am eu; dar aceasta este o deducţie oarecare, care poate să fie adevărată sau poate să nu fie adevărată.

De unde deduc eu, de unde conchid eu aceasta?

Afirmaţia aceasta o conchid eu pe cale de analogie. Dar, de fapt, propriu-zis, eu nu pot să afirm decât un lucru: că toţi oamenii ceilalţi care există nu există decât ca cunoştinţă pentru mine - cu o independenţă a lor, fără îndoială, în acelaşi fel în care are independenţă masa aceasta faţă de cunoştinţa mea, faţă de eul acesta cunoscător, dar tot ca cunoştinţă. Eu nu am decât cunoştinţe. Experienţa este experienţa mea - şi experienţa aceasta a mea este făcută dintr-o sumă de cunoştinţe. Prin urmare, întru atât întrucât eu plec de la mine, de la eu ca unitate cunoscătoare, evident că nu exist decât eu în univers, iar toţi ceilalţi există în afară de mine, există ca cunoştinţă a mea. Deoarece, în experienţa mea, nu intră decât cunoştinţe ale mele. Ei bine, evident însă vedeţi, în toate aceste consideraţii - care ar duce parcă la existenţa absolută a eului - intervine mereu ceva: cunoştinţa. Acest raţionament poate să fie, într-o oarecare măsură, valabil, atunci când eu mă ocup de problema cunoştinţei. Noi considerăm însă problema eului nu în raport cu procesul de cunoaştere, ci în el însuşi; considerăm acest eu ca eu al meu, nu ca eu al celorlalţi. Să plecăm, prin urmare, de la această poziţie radicală, că există un eu al meu şi nu ştiu ce mai există în afară de

acest eu al meu.

Eul este, prin urmare, un element constitutiv al unui ceva care îl depăşeşte într-un fel. Când zic că *eul* este al meu, acest eu al meu nu mai este *eul* propriu-zis, pentru că ar însemna că eul este al lui însuşi, ceea ce ar fi o tautologie. Acest *eu* al meu înseamnă că depăşeşte pe eu într-o direcţie sau alta. Ce poate să însemneze însă atunci *eul* meu, ce este acest ceva căruia *eul* îi lipseşte?

2. Domnilor, eu ce sunt? Eu sunt un om. **Omul acesta care sunt eu are şi un eu al lui**. Va să zică, eul se plasează într-un raport oarecare cu ceva care îl depăşeşte şi care este omul. Vedeţi cum începe să se obiectiveze problema.

Eu am un eu întrucât sunt un om. Ce înseamnă aceasta? D-voastră ştiţi, propriu-zis, ce înseamnă un om. Un om este o fiinţă, într-un oarecare fel la fel cu alte fiinţe existente; şi, într-alt fel, deosebit de celelalte fiinţe.

Ce deosebeşte pe om de celelalte fiinţe vieţuitoare? Un element foarte precis.

Un animal oarecare are şi el experienţa lui; un animal oarecare nu are numai instinctul de a se conduce, ci are şi experienţa lui. Când noi putem să dresăm animale, înseamnă că aceste animale sunt capabile să înveţe ceva, adică să adauge ceva nou la experienţa lor, la ceea ce ştiau dinainte, la ceea ce posedau dinainte.

Va să zică, experienţa nu este propriu-zis un apanagiu al omului. În genere animalele au experienţă.

3. Ce deosebeşte pe om de celelalte animale, ce deosebeşte, adică, experienţa umană de celelalte experienţe? Este evident că experienţa umană este nu numai mult mai vastă, dar este şi mult mai prelucrată decât experienţa animalelor. Şi aceasta, prin faptul că omul nu numai că ştie un lucru, dar el îşi dă seama că ştie un lucru. Un animal îşi îmbogăţeşte experienţa cu un fapt pe care l-a trăit, dar nu are posibilitatea să considere în chip critic această experienţă a lui. Adică, animalul nu poate să transforme experienţa lui în obiect. Un animal oarecare trăieşte o situaţie şi această situaţie trăită se adaugă la alte situaţii trăite de el. Experienţa animalului trăieşte prin această trăire. *Experienţa omenească se multiplică prin faptul că, după ce a trăit un fapt, omul poate să transforme acest fapt în obiect, în obiect de cunoaştere* şi să considere acest nou fapt ca un obiect de cercetare asupra căruia să-şi exercite, prin urmare, spiritul său critic. Eu ştiu un lucru pe care, într-un anumit fel, îl ştiu şi animalele. Eu sunt însă şi conştient; eu mă pot răsfrânge asupra mea şi pot să consider experienţa mea ca un obiect de cercetare şi de cunoaştere, sau orice fapt trăit, [eu am] ştiinţa de [a-l] transforma în obiect de cunoaştere.

Va să zică conştiinţa nu înseamnă - în cazul care ne preocupă pe noi - ceea ce ne spune psihologia: totalitatea faptelor sufleteşti etc. *Conştiinţa înseamnă facultatea de a transforma [ceva] în obiect de cunoaştere.*

Va să zică, *conştiinţa este elementul care deosebeşte pe om de celelalte animale.*

Dar omul, întrucât este om, se poate transforma pe el însuşi în obiect de cunoaştere. Adică, el poate să aibă ştiinţa şi poate să aibă conştiinţa lui însuşi. Adică, poate să aibă conştiinţa de sine. *Şi conştiinţa de sine, aceasta este eul.*

Va să zică, considerăm lucrurile nu din strictul punct de vedere al cunoaşterii individuale. Considerând eul în raport cu ceva căruia ii aparţine, problema se schimbă. Dintr-o dată ea devine o problemă tot aşa de obiectivă ca oricare altă problemă.

De unde înainte eu eram forţat să rămân închis în mine însumi, în eu, acum constat dintr-o dată că eu însemnez - hai să zicem, cu un termen care nu înseamnă încă nimic - un fel de atribut al omului. Nu un atribut al meu, ci un atribut al omului în genere. Va să zică, *eu nu mai pot spune că exist numai eu şi toţi ceilalţi oameni există în funcţie de mine. Eu am un eu, exist ca eu, întru atât întrucât sunt* ***om****. Calitatea de om îmi conferă mie posibilitatea de a avea un* ***eu****.*

Întru atât întrucât sunt om am un eu. Adică, întru atât întrucât există oameni există şi euri. Ce înseamnă însă „există oameni”?

Eu ştiu că exist eu. Este un fapt pe care îl trăiesc în chip direct. Şi eu ştiu că sunt om. Asta o ştiu cum? O ştiu iarăşi în chip direct.

Eu mă trăiesc pe mine. Dar ce sunt eu, aceasta nu pot s-o spun. Sunt eu: om. Sunt om.

4. Dar ce înseamnă: sunt om? Sunt om în virtutea faptului că sunt aşa cum sunt. Dar sunt aşa cum sunt, pentru că aşa m-a lăsat Dumnezeu, să zic. Eu îmi trag calităţile mele, calităţile constitutive ale acestei realităţi pe care eu o numesc eu şi pe care o mai numesc om, îmi trag aceste calităţi pur şi simplu din experienţa mea.

Ia gândiţi-vă d-voastră că eu comunic cu d-voastră prin acest limbaj. Ce este limbajul acesta? Este un instrument de legătură între oameni. De unde a venit limbajul acesta, cum a venit, aceasta nu o spun.

Omul şi-a creat limbajul.

Alţii spun - şi nu cei mai proşti din oameni: limbajul a creat pe om. Omul a fost om abia când a avut limbajul, spune Herder. Deci, întâi a existat limbajul, pe urmă omul!

5. Eu nu pun problema chiar aşa, pentru că este puţin şiretlic în raţionamentul acesta. Eu pun problema mai simplu. D-voastră sunteţi, toţi, sociologi; prin urmare, veţi înţelege mult mai bine lucrurile privite pe latura aceasta.

Ce se întâmplă când stau doi oameni în prezenţă?

Presupunând că eu sunt om iar celălalt este pur şi simplu numai imaginea mea, n-are nici o importanţă [pentru mine], ce se întâmplă când stau doi oameni în prezenţă?

Se întâmplă o mulţime de lucruri. În orice caz, din contactul a doi oameni nasc o mulţime de oameni. Punerea în prezenţă a doi oameni, a doi oameni vii, care trăiesc într-un fel punerea în prezenţă, creează o mulţime de realităţi noi, şi aceste realităţi noi se răsfrâng asupra oamenilor şi îi îmbogăţesc.

Ceea ce înseamnă că omul, aşa cum este el: cu toate posibilităţile lui, nu există prin el însuşi, ci există în funcţie iarăşi, de ceva care îl depăşeşte. Eu nu pot să spun: m-a făcut Dumnezeu, m-a pus aici şi aşa am rămas. Dumnezeu nu m-a făcut pe mine singur, nu m-a făcut într-o clipă şi pe urmă, a văzut El că nu e bine...'“.

Ce înseamnă: „a văzut El că nu e bine?”

A văzut că făptura lui nu era completă.

Şi atunci i-a rupt, cum ştiţi şi d-voastră, o coastă „şi făcut şi o femeie şi au fost doi”. Doi, ca început al unei multiplicităţi, căci din aceşti doi au ieşit pe urmă o mulţime de alţii Dumnezeu a văzut că nu e bine ca omul să fie singur: pentru că nu era încă om complet, asta înseamnă. Deci, când vorbesc de om, eu nu vorbesc de om pur şi simplu în el însuşi ci de o existenţă care îşi capătă în adevăr configuraţia ei definitivă numai întrucât se împărtăşeşte de la altceva care îl depăşeşte,

Omul trăieşte în funcţie de oameni. Nu este omenirea în funcţie de om.

Va să zică, omul îşi ia calitatea lui de om de la colectiv, de la oameni. Atunci când eu vorbesc de om trebuie să presupun întotdeauna existenţa nu numai a mai multor oameni, ci trebuie să presupun existenţa şi a unei omeniri, a unei colectivităţi prin care omul îşi ia fiinţă, fiinţa lui completă.

Prin urmare, întorcându-ne la problema noastră, pot să spun că nu exist decât eu şi că acest eu la care se raportează întreaga experienţă este definitoriu pentru tot ceea ce există? Nu. Pentru că acest eu nu este propriu-zis un fapt izolat, unic, al meu, nici nu este un fapt de sine stătător. Eu exist în funcţie de om, pentru că *eul* este al omului, iar omul, la rândul lui, există în funcţie de oameni.

Va să zică, întrucât există un eu, eu trebuie să admit ca absolut necesar că există om. Şi,

când admit că există om, trebuie să admit că există oameni; şi încă, nici măcar oameni izolaţi, ci: *oameni ca o totalitate*.

6. Punctul de vedere acesta, care reduce, prin urmare, toată realitatea la eu poate să fie, ar putea să fie îndreptăţit din perspectiva cunoaşterii (înăuntrul procesului de cunoaştere individuală); nu este însă în nici un fel îndreptăţit din punctul de vedere al existenţei ca atare.

Va să zică, eul acesta căruia noi îi găsim o soluţie aşa de specială în urma consideraţiilor din orele trecute, eul acesta devine, propriu-zis, şi el o existenţă ca oricare alta.

Nu este nici un motiv să facem o deosebire [între] eu şi alte existenţe, din punctul de vedere al existenţei înseşi. Pentru că există mai multe euri, în măsura în care există mai mulţi oameni.

Nu se pleacă, prin urmare, de la eu în această separaţie, în această clasificare a existenţelor, pentru simplul motiv că eul acesta este şi el o simplă existenţă ca oricare alta.

Dacă eul ar fi o existenţă ultimă, el nu ar putea să devină obiect decât tot pentru sine: eu exist şi eu am cunoştinţă de acest eu; şi, mai departe: eu am cunoştinţa că am cunoştinţa acestui eu. Şi aşa mai departe, până la infinit.

7. Numai pe această linie s-ar putea lua cunoştinţă de eu. De fapt însă, vedeţi d-voastră că noi luăm cunoştinţă de eu cu totul pe altă cale.

Plecând de la ce? De la realitate. De la realitatea acestui eu. Dar stabilind că acest eu nu este de sine stătător, nu este o realitate ultimă. Aşa fiind, evident că există conştiinţe şi există euri care au o activitate a lor. Această activitate poate să creeze o categorie de fiinţe, o categorie de existenţe în aceeaşi măsură în care şi alte obiecte pot să creeze asemenea existenţe. De pildă, iau un ou, îl pun în anumite condiţii şi din el a ieşit un pui de găină. O existenţă creează o altă existenţă! Eul este, el însuşi, o existenţă; şi eul acesta creează şi el alte existenţe - cum este de pildă o existenţă logică, o existenţă ideală.

Dacă, de pildă, mă gândesc la un **cal înaripat**, acest cal înaripat are o existenţă a lui ca o imagine a mea, ca o idee a mea în înţelesul cel mai larg; nu are existenţă în existenţa experimentală, în existenţa empirică; dar o existenţă are.

Evident, existenţele acestea: cal înaripat, triunghi ş.a.m.d. sunt structuri, aş zice, deosebite de celelalte: masă, scaun, cal, copac ş.a.m.d.

Care sunt deosebirile dintre aceste existenţe? Sunt de două feluri. V-am atras ieri atenţia asupra unora, spunându-vă că un concept nu are istorie, după cum un triunghi nu are istorie. Dar vedeţi, eu vorbeam adineaori de cal înaripat. Că un concept nu are istorie, asta este normal; că un triunghi nu are istorie, şi asta e normal. Dar de ce să nu aibă istorie un cal înaripat, când un cal are istorie, o pasăre, iarăşi, are istorie. Vedeţi, eu pot să creez, ca să zic aşa, obiecte; eu pot să inventez ceva, Invenţiile mele pot să vină în coliziune cu ceea ce există obiectiv în afară de mine, neinventat de mine; şi pot să nu vină. Când eu inventez un concept, conceptul acesta este un instrument; şi instrumentul acesta poate să-mi servească în experienţa mea; sau poate să nu-mi servească. Dacă nu-mi serveşte, îl părăsesc. Prin aceasta el nu încetează să existe. El există undeva, dar undeva unde nu îl mai întrebuinţează nimeni într-o magazie de recuzite, de rezervă. Dacă el îmi serveşte mie în experienţa mea, dacă eu îl întrebuinţez curent, el există mereu în activitatea mea.

Dar eu pot să inventez şi alt fel de obiecte. De pildă, pot să inventez, să zic: ideea unui *cal înaripat*. Asta nu este un concept; este mai mult decât un concept. Când oamenii vorbeau, mai înainte, de cal înaripat, ei îşi închipuiau că un cal înaripat există în acelaşi fel în care există un cal. Când se vorbeşte în poveştile noastre de balaur, balaurul acesta are o existenţă empirică, are o istorie. Că noi nu mai credem în poveşti - asta e altă poveste. Dar sunt unii care cred încă în poveşti. Şi pentru cei ce cred încă în poveşti balaurul are o existenţă empirică, are o istorie.

Ei bine, o să spuneţi: „Este o invenţie a noastră.” Desigur, de ce nu are istorie această

invenţie? De ce nu avea istorie conceptul de triunghi? Am văzut, dar de ce nu are istorie această invenţie a noastră care nu este concept?

Nu are istorie pentru simplul motiv că această invenţie a noastră violentează experienţa noastră obiectivă. Există, în afară de noi, obiecte pe care noi le luăm la cunoştinţă. Şi aceste obiecte au anumite legi ale lor de existenţi Nu noi formăm, inventăm, creăm aceste obiecte: masa, calul, copacul. Acestea sunt existenţe în ele însele - chiar masa, într-un oarecare fel.

8. Existenţe în ele însele, adică existenţe care sunt făcute dintr-un complex de componente, de elemente constitutive care stau între ele in anumite raporturi, în anumite corelaţii. Dacă eu ţin seama de aceste corelaţii, invenţia mea poate să existe; dacă nu ţin seama de aceste corelaţii, invenţia mea nu poate să existe: să existe în sensul istoric, să aibă istorie. A fost un Icar şi a spus: „Pot să zbor ca pasărea". Şi-a făcut o pereche de aripi - pe româneşte îi zice: Meşterul Manole -, se urcă pe biserică şi... praf s-a făcut până jos... Dar astăzi se urcă oamenii pe o maşină, dau drumul maşinii şi... zboară.

Meşterul Manole n-avea, nu putea să aibă motor, maşina de azi cu motor. De ce? Pentru că Meşterul Manole a violentat istoria. Pe câtă vreme maşina de azi se supune istoriei. Nu face decât să imite această istorie. Meşterul Manole lucra cu date incomplete. El credea că este de-ajuns să-şi pună aripi de şindrilă uşoară pentru ca să poată zbura.

Ei da, ca să poţi zbura, trebuie să se întâmple o mulţime de lucruri; trebuie să ai oase goale ca pasărea, trebuie să găseşti ceva care să compenseze oasele acestea goale ş.a.m.d.

Va să zică, ceea ce creăm noi: imaginile acestea, ideile acestea pe care le creăm noi, ele au o existenţă a lor. Dar nu au istorie, pentru că nu pot să creeze corespondent în istorie. Se poate să aibă istorie atunci când eu urmez legile istoriei. Când eu ignorez aceste legi ale istoriei, sau când eu le înlătur, şi contravin acestor legi, invenţia mea rămâne: ca idee; dar ideea aceasta nu are istorie.

Iată, prin urmare, diverse *feluri de existenţe*: existenţe pe care noi le numim, cu un termen general: reale; şi existenţe, ca să zic aşa, ideale. Existenţe cu istorie; existenţe fără istorie. Dar, cu istorie sau fără istorie, toate acestea sunt existenţe, fiinţe cu un termen mai general, cu aceeaşi calitate fundamentală de a fi calităţi omogene în tot domeniul experienţei.

Omogenitatea, aceasta pe care o obţinem cu consideraţiile noastre de până acum, omogenitatea aceasta a experienţei, ne dă abia posibilitatea să ştim ce este metafizica.

Ce este metafizica vom lămuri, prin urmare, mâine.

NOTE

1. Aluzie la prima carte a Bibliei, cap. 2, versetul 18: „Şi au zis Dumnezeu: nu este bine să fie omul singur, să-i facem ajutor asemenea lui".

[22 ianuarie 1937]

VI. OBIECTUL METAFIZICII

1. Eul individual şi eul în genere. Solipsismul
2. Conştiinţa individuală şi cea colectivă
3. Conceptul de experienţă
4. Justificarea existenţei
5. Posibil şi real. Categoria de probabil
6. Temporalitate şi spaţialitate, finitate şi infinitate
7. Lumea de dincolo sau metafizica şi transcendenţa

1. Trebuia ieri să tragem împreună consecinţele rezultatelor obţinute până acum. Şi anume, să întrebuinţăm aceste rezultate în rezolvarea unei probleme care ar fi putut să stea la începutul consideraţiilor noastre.

Dacă vă aduceţi aminte desfăşurarea consideraţiilor noastre de ieri, reţineţi că noi am stabilit o pluralitate de soluţii, justificată prin existenţa unei pluralităţi de oameni.

Ceea ce este interesant prin aceste rezultate obţinute era oarecum, cum să vă spun, recunoaşterea unei calităţi de sine stătătoare a experienţei; sau, în alt fel, încercarea de a depăşi, în aceste consideraţii ale noastre, punctul de vedere al conştiinţei. Punctul de vedere strict al conştiinţei pasive, în anumite împrejurări, ne închide pe noi înăuntrul conştiinţei individuale, înăuntrul conştiinţei mele.

Eul poate să capete un fel de garanţie de obiectivitate - nu în sensul existenţei, ci în sensul valorii cunoaşterii -, prin hipostazierea unei conştiinţe în genere deasupra acestei conştiinţe individuale.

Eului acestuia, *eului individual*, i s-ar fi putut suprapune - în anume împrejurări - un *eu în general*; şi atunci, evident că afirmaţiile mele ar fi căpătat o valoare obiectivă. Să lămuresc.

Atâta vreme cât nu există decât un eu şi atâta vreme cât acest eu trăieşte el totalitatea experienţei, experienţa aceasta nu este o experienţă [în genere], ci este experienţa mea. Atâta vreme însă cât experienţa nu există decât ca experienţă a mea, toate aceste afirmaţii sunt valabile pentru mine. Tot ceea ce există, nu există decât în funcţie de mine şi tot ceea ce nu sunt eu nu are o existenţă în aşa măsură de sine stătătoare încât ea să poată deveni, la rândul său, obiect. Pentru că ceea ce este în afară de mine este, cum ştiţi d-voastră, din punct de vedere *solipsist* (despre care Schopenhauer a spus odată că este un punct de vedere foarte logic, numai că e punctul de vedere al nebunilor). Cum se depăşeşte acest solipsism? El s-ar depăşi prin postularea mai multor euri, care însă sunt, iarăşi, centre de experienţă, subiecte de experienţă; şi atunci, iarăşi, ceea ce se află în afară de aceste euri nu este decât experienţa eurilor respective. Ar fi, cum aş zice eu, ca, în loc să reduc toată existenţa la mine însumi şi să spun că nu exist în univers decât eu şi experienţa mea, aş multiplica acest eu; sări multiplic acordând, pe cale de analogie, existenţă şi altor euri şi făcând, prin aceasta, să existe, sau recunoscând prin aceasta existenţa mai multor universuri: mai multe experienţe, fiecare eu fiind el însuşi subiect, centru, focar aş zice, de experienţe, cu postularea unei multiplicităţi de euri. De conştiinţele care cunosc nu se face în genere operaţie de obiectivare[1].

2. Este adevărat că există mai multe euri; este adevărat că pe cale de analogie aceste euri reprezintă existenţe la fel. Asta, pe cale de analogie. Dar o afirmaţie a mea, în legătură cu

experienţa mea, nu este valabilă pentru altcineva decât dacă acest altcineva este exact la fel ca mine construit. Şi atunci, pentru ca să depăşesc dificultăţile acestea, adică pentru ca să găsesc totuşi o unitate de măsură, un caracter de obiectivitate al afirmaţiilor conştiinţei cunoscătoare, s-a zis, precum ştiţi d-voastră: există o conştiinţă în genere, iar fiecare conştiinţă individuală se află, cu această conştiinţă în genere, într-un anumit raport; aş zice, într-un fel care să vă facă d-voastră mai circulabilă această afirmaţie: se află într-un raport de participare. Conştiinţa individuală participă la această conştiinţă colectivă, este o realizare a acestei conştiinţe colective. Dar conştiinţa colectivă nu în înţelesul [din lecţia] de ieri - aceea este conştiinţa în genere. Această conştiinţă ar îndeplini oarecum funcţiunea logică a conceptului, într-un fel, şi funcţiunea metafizică a ideii platonice, în alt fel.

3. Dar, domnilor, dacă experienţa este obiectul unei conştiinţe individuale sau dacă experienţa este obiectul unei conştiinţe în genere, experienţa aceasta tot experienţa unei conştiinţe este; realitatea acesteia tot într-o conştiinţă există. Ea se află în *această conştiinţă*; adică, cum se spune în jargonul filosofic: *realitatea este imanentă*. Noi am întors problema. Adică, plecând de la anumite date precise, cu care aţi luat contact, *ieri noi am arătat că acest punct de vedere imanentist nu este întru nimic justificat. Pentru că nu existenţa este în funcţie de eu; nu eul este legea de existenţă şi fundarea îndreptăţirii experienţei ca realitate*. Ci, noi am arătat destul de simplu, dar, nădăjduiesc, destul de clar, că eul acesta este pur şi simplu o calitate a omului; că ceea *ce este primordial, deci, şi din punct de vedere logic, şi din punctul de vedere al realităţii, nu este eul, ci, dimpotrivă, omul şi - mai departe - omenirea.*

Precum vă aduceţi d-voastră aminte, asta însemnează - în pură logică, în afară de orice fel de îndoială - că *faţă de orice conştiinţă care cunoaşte, faţă de orice eu prin urmare,* ***realitatea****, sau ceea ce numim în alte împrejurări experienţa, are o poziţie transcendentă. Ea transcende eul, depăşeşte eul, este în afară de eu, într-un fel*. Că eul acesta este, el însuşi, un obiect înăuntrul acestei realităţi, înăuntrul experienţei, şi că în momentul în care eul intră în funcţiune, *în momentul în care conştiinţa intră în funcţiunea ei de a cunoaşte, funcţiunea aceasta nu şi-o poate împlini decât prin aceea că există ceva în afară de ea*. Acest ceva în afară de ea este obiectul cunoaşterii şi - fiind obiect al cunoaşterii, fiind **obiect** - el este, prin aceasta însăşi, într-un oarecare fel, transcendent.

Iată, prin urmare, o primă consecinţă a consideraţiilor noastre de ieri. Orice cercetare a experienţei este o cercetare a transcendentului sau a transcendenţei. Este însă şi ceva mai mult.

4. Vedeţi d-voastră, în dezbaterea noastră în aceşti termeni, noi punem propriu-zis o problemă de teoria cunoştinţei. *Transcendenţa aceasta a realităţii faţă de subiectul cunoscător, faţă de eu*, este o transcendenţă de ordin gnoseologic. Să considerăm însă această realitate, această experienţă pe care noi am dovedit-o transcendentă faţă de subiect, să o considerăm în ea însăşi.

Domnilor, evident că ceea ce există în realitate nu ar nevoie de justificare. Când cineva mă întreabă pe mine de ce există un cal sau de ce există un copac, eu de obicei ridic din umeri; altă dată, după împrejurări, scot limba! (Eu am fost totdeauna un om nerespectuos!) De ce ridic din umeri, de ce scot limba? Pentru că este o chestiune pe care n-o înţeleg: „Să-mi spui d-ta justificarea existenţei unui bou!” Poate, să ne ierte Dumnezeu, doar dacă boul ar avea şi o justificare după toate celelalte?! E destul că există. Ce să mai existe şi cu justificare? Eu însă cred că nu este nevoie de justificare şi pentru alt motiv. Nu are sens: de ce există cutare lucru? De ce să mă întreb de ce există? Există, bine sau rău - este indiferent -, dar el există aici. N-am ce să fac, el este în ordinea normală (Şi boii sunt în ordinea normală!). Tot ceea ce există şi se încadrează într-o ordine normală nu are nevoie de justificare.

Dacă de pildă, intră un om în odaia asta şi se aşază pe scaun, nu-l întreabă nimeni nimic.

Dar dacă intră un om, nu de ăsta, şi vine şi-ţi trage dumitale două palme, [îl întrebi]: „Ce e cu dumneata, domnule?”. Ceri justificare acolo unde apare ceva anormal. Când fenomenul este anormal, atunci începi să ceri justificare.

De ce începi să ceri justificare? Pentru că te gândeşti că, totuşi, s-ar putea să existe o ordine de lucruri în care evenimentul acela să se încadreze ca normal. Şi, când se încadrează ca normal, nu mai ceri justificarea.

- Ce-i cu dumneata, de ce tragi...?

- Păi îţi aduci aminte că alaltăieri, pe Calea Victoriei, m-ai înjurat de mamă...

Am înţeles, e normal.

Asta e justificarea. *Justificarea însemnează, întotdeauna, crearea unui cadru de existenţă în care evenimentul se încadrează în chip normal*. Dacă în lumea aceasta, a experienţei noastre, n-ar exista anormalităţi, n-ar fi nevoie de justificare; justificarea este însăşi legea ei de existenţă. Adică însăşi anormalitatea este o realitate a experienţei mele. Când un lucru s-a întâmplat, el este bun întâmplat. Când s-a întâmplat în ordinea naturală, nu avem nimic de spus. Fiecare, după ce s-a întâmplat, noi zicem: „Nu putea să nu se întâmple lucrul care s-a întâmplat!” Nu putea să nu se întâmple, evident. înainte de a se întâmpla lucrul, noi puteam să spunem: „Se poate întâmpla, sau nu se poate să se întâmple.” Dar, după ce s-a întâmplat, el reprezintă, într-un oarecare fel, un absolut: aşa, şi nu altfel. Cu nici un preţ, în nici un chip altfel, ci numai aşa: aşa cum s-a întâmplat.

5. Dar, vedeţi d-voastră, asta după ce lucrul s-a întâmplat. Dar înainte ca să se întâmple, el este numai posibil. El este posibil într-un fel şi este posibil şi în alt fel. Evident, ţinând seamă, iarăşi, de ceea ce se numeşte normalitate. O să vedem noi mai târziu ce însemnează această normalitate. Că, în însăşi această normalitate, există anumite găuri; care găuri fac posibilă existenţa a ceea ce se numeşte „minuni”. Şi vom vedea - pe bază de cercetări fizice - că întâmplările acestea sunt posibile într-un fel şi în altul: înainte de a se întâmpla în cadrul normalităţii. Dar, încă o dată: nu există după ce s-a întâmplat un lucru, decât un singur fel de rezolvare a situaţiei: felul în care s-a rezolvat. Înainte de rezolvarea situaţiei existau mai multe posibilităţi, evident, şi fiecare din aceste posibilităţi avea gradul ei de posibilitate propriu. Unele posibilităţi sunt mai probabile; altele, mai puţin probabile. Dar există mai multe posibilităţi.

Este posibil să se întâmple, de pildă, să se realizeze o - soluţie care are probabilitatea 1/1 000 000 şi nu se realizează soluţia cu probabilitatea 999 000 dintr-un milion.

Vedeţi, prin urmare, că lumea aceasta a experienţei mele, lumea realităţii acesteia - transcendentă faţă de conştiinţa cunoscătoare, transcendentă faţă de eu -, lumea aceasta prezintă caracterul acesta surprinzător, că ea este absolută în trecut, dar - este foarte incertă, este sub semnul posibilităţii în viitor.

Trecutul - realitatea trecutului, ceea ce se numeşte experienţa mea - este absolut, în înţelesul că, de îndată ce s-a întâmplat, nu se putea întâmpla altfel. Tot ce vine însă de aici înainte: viitorul, acesta stă sub semnul posibilităţii, nu sub semnul necesităţii. Şi atunci, este întrebarea: această lume a posibilităţii - care este realitatea din viitor (experienţa mea în viitor) -, această lume a incertitudinii, este propriu-zis o lume în ea însăşi, ori ea este cumva expresia, realizarea - într-un plan pe care o să-l vedem noi care este, într-un plan perceptibil pentru conştiinţa mea - a unei alte lumi în care nu poate să existe, în care nu există incertitudine?

Să vedeţi d-voastră, este incert ce se va întâmpla în viitor nu pentru că nu cunosc eu. Această incertitudine, această probabilitate a evenimentului nu este o probabilitate de cunoaştere, ci este o probabilitate de întâmplare. Calculul probabilităţilor care se face în matematică nu este un instrument de cunoaştere pentru mine. Zic: „Nu ştiu cum se va întâmpla, După calculul probabilităţilor, se poate să am toate posibilităţile pentru, şi să-mi dea contrariul.” Când, de pildă, mi se dă o problemă de rezolvat pe care eu n-o cunosc suficient, probabilitatea, certitudinea şi valabilitatea soluţiei mele este o probabilitate de cunoaştere. Unul care cunoaşte mai bine

problema are o probabilitate de rezolvare mai mare decât a mea. Asta ţine de putinţele mele, de cunoştinţele mele.

Când eu însă zic: „Aruncă banul ăsta în sus! Ce-o să cadă?”

- „Coroana sau pajura!”

Probabilitatea aceasta matematică este altceva decât probabilitatea de cunoaştere. Eu cunosc toate datele problemei: o monedă perfect rotundă, perfect omogenă, aruncată într-un spaţiu perfect omogen ca temperatură, curenţi de aer ş.a.m.d., cu o forţă care este perfect egală şi aplicată în acelaşi fel... Prin urmare, presupun că o arunc exact în aceleaşi condiţii. Tot trebuie să-i aplic calculul de probabilitate. Dacă e aruncată de 20 de ori şi cade mereu pajura, eu zic: „Dă banul încoace, că nu se joacă aşa. Dumneata joci cu piesă falsă; ai măsluit-o, ai pus plumb... Dumnezeu ştie!”

De ce? Pentru că nu se poate să cadă de douăzeci de ori la fel. Probabilitatea este minus, şi atunci trebuie că s-a întâmplat ceva anormal. Normal este ca probabilitatea aceasta să meargă după formula: una din două la aruncarea monedei în aer. Această probabilitate este probabilitatea obiectivă a evenimentului, nu probabilitatea subiectivă a cunoştinţelor mele.

Va să zică, lumea aceasta: realitatea, în ceea ce priveşte viitorul, stă, în chip obiectiv, sub semnul probabilităţii. Dar când lucrul s-a întâmplat, el nu mai este probabil. El este necesar. Aşa cum s-a întâmplat lucrul, aşa trebuie să fie, nu se putea altfel. Nu că nu se putea altfel şi eu n-am ştiut înainte de a se întâmpla, se putea şi altfel: dar, după ce s-a întâmplat, nu se mai poate. Deci, absolutului acestuia, necesităţii acesteia a trecutului trebuie să-i corespundă ceva: lumea aceasta a probabilităţii, a incertitudinii. *Lumea viitorului este o lume a incertitudinii, pentru că este expresia a ceva care nu s-a făcut încă*. Ce înseamnează însă: „care nu s-a făcut încă”? Este ceva, undeva, care se realizează într-alt plan de existenţă decât planul acesta care formează însăşi experienţa mea? Acel ceva nu este o lume a contingenţei. Nu poate să fie nici lumea probabilităţii. De ce? Pentru că, în momentul în care s-a întâmplat, ea are un caracter absolut.

Asta înseamnează că experienţa mea, sau caracterul probabil, sau contingent al realităţii acesteia, indică existenţa a altceva care este lipsit de contingenţă şi de probabilitate. Deci, însăşi această realitate a mea este transcendată de altceva. Realitate; aceasta transcende eul. Dar realitatea aceasta este, într-un oarecare fel, în istorie, lumea contingenţei, a probabilităţii şi a incertitudinii. Şi probabilitatea este şi ea, la rândul ei, transcendată de altceva.

Şi aş mai considera această experienţă, transcendată faţă de conştiinţa mea, din alt punct de vedere.

6. Vedeţi d-voastră, în realitatea aceasta a mea, in experienţa mea, eu am de-a face cu evenimente, cu lucruri ş.a.m.d. Aceste evenimente şi lucruri sunt, oarecum, unităţi de sine stătătoare, care se deosebesc de altele. Adică, tot ceea se întâmplă din această experienţă a mea este mărginit. Ceva mai mult. Însăşi totalitatea experienţei acesteia, universul, el însuşi este mărginit. După ultimele calcule, cum ştiţi d-voastră, făcut cu ajutorul relativităţii, însuşi universul acesta este mărginit. Ideea de infinit apare în legătură cu lumea aceasta propriu-zisă. Ideea de nemărgint[2] apare în experienţa noastră în legătură cu operaţiunile care s-ar putea face cu lumea aceasta.

De pildă, lumea aceasta are o *durată*. Durata aceasta este măsurabilă, este compusă din momente. Ei bine, durata aceasta poate să fie considerată infinită: pentru că eu pot să adaug la un moment alt moment, fără să mă opresc vreodată. De asemenea, linia poate să fie considerată infinită, pentru că ea poate să fie prelungită la infinit (operaţia de prelungire se poate continua mereu). *Spaţiul* ar putea să fie considerat infinit, în virtutea aceleiaşi operaţiuni. Va să zică, ar putea să fie infinită o linie, ar putea să fie infinită durata; ar putea să fie infinit spaţiul. Calculele mele spun însă că universul nu este infinit, că el este *finit*, are limitele lui. Infinitul, prin urmare, în lumea aceasta, apare ca un fel de operaţie. El are o valoare - cum să spun eu?, nu o valoare [în

general], ci o valoare logică sau un resort -, este un principiu de afirmaţie logică, şi care ar suna astfel: dacă consider că linia este făcută dintr-o infinitate de puncte, eu pot să adaug mereu puncte, pot să o prelungesc cât vreau. Şi, a lungi mereu înseamnează a ajunge undeva la infinit

Asta nu înseamnează însă nimic. Pentru că infinitul nu este o mărime. Infinitul este posibilitate. Dacă infinitul ar fi o mărime, atunci infinitul acesta ar fi pasibil de creştere. Şi, dacă este pasibil de creştere, nu mai este infinit. Cum vă închipuiţi d-voastră: infinit = infinit? Dar dacă mai adaug 2? Infinit + 2? Acest infinit + 2 este mai mare decât infinitul?

Vedeţi, nu se poate vorbi de infinit ca de o cantitate. S-a încercat să se introducă - şi s-a introdus cu succes, în anumite domenii - un infinit actual, ca un instrument de calcul, ca o ficţiune de calcul, însemnat în matematici prin ?. Dar pentru noi, oamenii care nu facem calcule şi care vrem să înţelegem, care umblăm după sensuri, pentru noi infinitul nu poate să fie o cantitate. Infinitul este o posibilitate. Iar posibilitatea aceasta nu este o posibilitate din domeniul realităţii noastre, nu e o posibilitate din domeniul acestei experienţe. De ce? Pentru că experienţa noastră înseamnează ceea ce se poate realiza Şi, ceea ce se poate realiza, ceea ce ar intra în domeniul experienţei, este ceea ce va intra de aici înainte în domeniul experienţei. Dar infinitul nu va intra niciodată în domeniul experienţei. Pentru că, în momentul în care infinitul ar intra în domeniul experienţei, s-ar isprăvi experienţa; şi, în momentul acela; infinitul ar intra în finit. Ceea ce este contradictoriu.

Va să zică, în adevăr, infinitul nu face parte din experienţa mea, ci este, în ceea ce priveşte realitatea aceasta a noastră de aici - să-i zicem: realitatea empirică -, numai o posibilitate pur şi simplu; şi anume: o posibilitate logică, nu o posibilitate reală. Eu cred că pot să continui o operaţie mereu. Şi înseamnează că acestui mereu - rezultatului, sumării unei operaţii care se face mereu - îi zic eu infinit. Dar sumarea acestei operaţii care se face mereu nu duce niciodată la o cantitate precisă, nu duce niciodată la un fapt precis. Pot să zic: infinit de τ este egal cu cutare. Dar, când bag infinitul într-o biată formulă matematică şi calculez ca la orice sumă, este o formulă instrumentală, nu o realitate. Când zic: 1+1 este mai mare decât 1, este cu totul altceva Dar când am: 1+2 + 3 + 4 + 5 + ...+n ş.a.m.d., până la infinit, asta nu mai este o sumă propriu-zisă, ci este o operaţie pe care o repet, aşa, în neştire, mereu, am zice. Lumea noastră admite operaţii întrucât aceste operaţii duc la rezultate precise. Pot să fac o operaţie. Intră în această lume doar operaţii finite, cu rezultate finite. Nu intră în această lume a noastră, în realitatea aceasta, operaţii cu rezultate infinite.

Va să zică, *tot ceea ce există în lumea mea este finit. Finitul acesta este o caracteristică, fără îndoială, a lumii mele*. Dar finitul acesta nu se opune la nimic? Nefinitul, să zicem, este ceva care există numai prin opoziţie cu finitul. El este, pur şi simplu, negaţia logică a finitului. Este aplicarea principiului contradicţiei la noţiunea de finit. Dar nefinitul este non-A pur şi simplu?

7. Vedeţi, întrebarea nu este chiar aşa, lipsită de rost. Finit înseamnează *determinat*; înseamnează *format*; înseamnează *perfect* - în înţelesul etimologic al cuvântului, adică: făcut, răsfăcut[3]. Dar, înainte de a fi făcut, înainte de a fi perfect, adică dincolo de perfect, dincolo de infinit, nu este nimic? Acest făcut, acest finit, acest mărginit, acest determinat, de unde vine? Din nimic? Nu cumva este, iarăşi, „dincolo” - cum se zice în poveştile noastre: „pe tărâmul celălalt...” (acolo unde era pajura aia?). Nu există altceva dincolo, din care ar fi emanând acest făcut, răsfăcut, limitat ş.a.m.d., şi ăla nu este nici răsfăcut, nu e făcut încă, nu e limitat, nu este finit?

Vedeţi d-voastră, *calitatea aceasta de finit, de mărginit a experienţei noastre ne duce la întrebarea dacă nu cumva este ceva care transcende această realitate şi motivul că această realitate este finită? Iată, prin urmare, domnilor, că această realitate care transcende conştiinţa noastră poate să fie,* ***poate să fie****, la rândul ei, şi ea transcendată de altceva*. Nu există ceva dincolo - nu spaţial, evident - de această realitate? Afirmaţie pe urma căreia noi suntem puşi prin faptul că această lume este o lume a posibilităţii, întâi; şi, al doilea, prin faptul că această lume este o lume a finitului. S-ar putea, prin urmare, ea dincolo de această lume să existe altceva. Iar acest altceva,

prin caracterul pe care îl poartă faţă de această lume, s-ar putea să fie transcendenţa?

Domnilor, *metafizica* este, în ultima analiză, ştiinţa care se ocupă cu studiul *transcendenţei*. Această transcendenţă înseamnează, propriu-zis, exact acelaşi lucru ca şi metafizica, în acelaşi fel în care ceea ce este dincolo de existenţa fizică se numeşte metafizică. *Tot ceea ce este dincolo de această realitate a experienţei mele se numeşte transcendenţă*. Cea mai simplă şi cea mai sigură definiţie a metafizicii este transcendenţa. Între altele, pentru simplul motiv că transcendenţa şi metafizica sunt unul şi acelaşi lucru.

NOTE

1. Formularea ideii este lipsită de claritatea specifică lui Nae Ionescu, sau această lipsă de claritate se datoreşte stenogramei. Ideea devine mai clară dacă o înţelegem în raport cu ce citim la paginile 65-66. Dacă *eul* poate fi transformat în *obiect*, nu acelaşi lucru se poate face cu *conştiinţele care* cunosc. S-ar putea înţelege şi că aceste conştiinţe nu fac, ele, operaţia de „obiectivare”.
2. Distincţia dintre *infinit şi nemărginit* a devenit curentă în filosofia ultimelor decenii.
3. Problematica înţelesului unui cuvânt sau altul îl va preocupa pe Constantin Noica, în linia lui Nae Ionescu şi a lui Mircea Vulcănescu - dacă am lua doar ordinea creativului -, până la proporţiile unei cărţi de peste 350 de pagini.

[3 februarie 1937]

VII. TRĂIREA EXISTENŢEI PRIN MISTICĂ, RELIGIE ŞI METAFIZICĂ

1. Domnilor, am stabilit, prin urmare, că obiectul propriu-zis al metafizicii este transcendenţa. Dar nu am spus nici ce este transcendenţa asta propriu-zis, şi nici dacă, în adevăr, această transcendenţă există. Am stabilit, totuşi, te câteva indicaţii sumare pe care vi le-am comunicat, că această transcendenţă se deosebeşte de realitatea experienţei noastre imediate. Ar însemna, deci, că ar fi două domenii deosebite. Ce înseamnează însă că ar fi două domenii deosebite?

Faptul este că noi nu putem nega *de plano*, existenţa acestei transcendenţe. N-o putem nega, între altele, şi din pricină că ne împiedică, se opune la aceasta, experienţa noastră istorică.

D-voastră ştiţi că există o *activitate mistică* a omenirii, o activitate religioasă, dogmatică, teologică a omenirii care nu se raportează la experienţa noastră sensibilă - sau, nu se raportează decât indirect la această experienţă sensibilă. Activitatea aceasta este un fapt. Asupra lui şi în legătură cu el se pune întrebarea dacă faptul acesta este justificat sau nu, dacă faptul acesta corespunde unei activităţi îndreptăţite a omenirii sau nu. Dar faptul, în el însuşi, nu se poate nega. Şi, în acelaşi moment în care nu se poate nega faptul, nu se poate nega resortul faptului, izvorul, aş zice, al faptului. Foarte bine. Tot ceea ce este mistic este psihopatologic şi ţine de patologie; tot ceea ce este teologie ţine de domeniul ignoranţei, sau mai ştiu eu ce. Foarte bine. Dar nu-i mai puţin adevărat că această „psihopatologie” şi această „ignoranţă” fac parte integrantă din istoria omenirii. Şi atunci, *se pune întrebarea, pentru noi: această psihopatologie, pe de o parte, această ignoranţă, pe de altă parte, sunt* ***deficienţe*** *ale spiritului omenesc pe care timpul le lichidează, sau sunt* ***constante*** *ale acestui spirit?*

2. Domnilor, este foarte greu să se spună că activitatea spiritului omenesc din care a pornit şi din care a ieşit şi literatura mistică şi literatura teologică este datorită unor deficienţe trecătoare ale spiritului omenesc. Este foarte greu să se spună asta pentru că, vedeţi d-voastră, istoria este aici ca să ne afirme că preocuparea aceasta mistică sau preocuparea religioasă coincid, în această desfăşurare a vieţii omenirii în genere, cu momentele de adâncime spirituală. Desigur, sunt epoci, sunt momente în care problemele astea nu s-au pus. Aşa a fost a doua jumătate a veacului al XlX-lea; sau, cum a fost o parte din veacul al XVIII-lea şi poate şi alte perioade. E adevărat. Dar ce reprezintă perioadele acestea în istoria omenirii?

Reprezintă, pur şi simplu, precum ştiţi şi d-voastră, un fel de atotputernicie a unei părţi din sufletul omenesc. În momentele acestea omenirea a crezut o dată că raţiunea este totul şi că prin

ea se poate obţine totul; a doua oară a crezut omenirea că
ştiinţa este totul, că prin ea se poate obţine totul. Vedeţi, dacă, în adevăr, activitatea mistică sau activitatea religioasă ar fi o anormalitate, o slăbiciune a spiritului omenesc, pe care timpul şi progresul puterilor normale sau ale puterilor reale ale acestui spirit ar trebui să le lichideze, atunci ar urma, fără nici un fel de îndoială, ca operaţia aceasta de lichidare să fie într-un progres — dacă nu statornic, dacă nu să progreseze cu aceeaşi intensitate, să fie totuşi cel puţin într-un progres. Chiar dacă progresul acesta ar fi închipuit, ici-colo. Vedeţi însă, lucrurile nu se întâmplă aşa.

Evident, noi am trăit pe culmile raţiunii în veacul al XVIII-lea, şi am renunţat la ele. Am trăit pe culmile ştiinţei în veacul al XlX-lea, şi am renunţat şi la aceste culmi. De ce? Pentru că ele erau insuficiente, evident. Pentru că nu ne mulţumeau. Au mulţumit o anumită epocă; au mulţumit o anumită structură sufletească, dar n-au mulţumit definitiv orice structură sufletească. Nu se putea să mulţumească orice structură sufletească. Asta înseamnează că aceste încercări de lichidare a deficienţelor spiritului omenesc - aşa cum se manifestă el în activitatea mistică, cea religioasă şi cea metafizică în genere - n-au putut să aducă rezultate obiectiv valabile, aşa încât anumite cercetări să se însumeze cu alte cercetări.

3. Vedeţi, în genere, acolo unde este progres pe aceeaşi linie, există şi sumări de acestea de care vorbim în ştiinţă. De pildă, în ştiinţă, eforturile oamenilor se adună în aşa măsură încât, propriu-zis, nici nu se poate vorbi de o evoluţie ştiinţifică. Cei care au aşa de mare admiraţie pentru eroi în istorie - am găsit la Varşovia un profesor universitar care avea foarte mare admiraţie pentru eroi -, ei cred întotdeauna că, dacă nu ar fi cutare om, nu s-ar întâmpla cutare lucru. Am întrebat şi eu:

– De ce crezi dumneata că, dacă nu era Pasteur, noi n-am fi avut microbiologie?
– De, ştiu şi eu, dar ştii şi dumneata. Pasteur ăsta este un mare erou şi, dacă nu era el, noi n-am fi avut habar de microbiologie.
– Asta nu e chiar aşa. De ce crezi dumneata că în alte direcţii o să fie tocmai cum spui dumneata? În ştiinţă totul se sumează. Am avut această evoluţie a ştiinţei? Ferească Dumnezeu, n-a fost nici o evoluţie. S-au adunat lucrurile încetul cu încetul şi, într-o bună zi, când am adăugat o picătură de apă în pahar, s-a revărsat paharul. Aceasta e evoluţie?[1]

Calitativ şi cantitativ, vă întreb eu: ce reprezintă o picătură de apă pe care o pui într-un anumit moment mai mult decât o picătură de apă pe care o pui în alt moment? Nu reprezintă nimic mai mult. Întrebarea este: în ce condiţii cade acea picătură de apă? Apoi, atunci, dacă condiţiile sunt hotărâtoare pentru funcţiunea pe care o împlineşte picătura de apă, apoi nu picătura de apă face evoluţia.

Vedeţi, aşa se sumează lucrurile în ştiinţă. Aici avem în adevăr de-a face cu o activitate care se adaugă în fiecare moment şi care, la un moment dat, poate să schimbe faţa lucrului. Nu activitatea, ci o anumită activitate în anumite condiţii, precise. Dar asta nu înseamnează evoluţie propriu-zis. Şi nu înseamnează că cutare om, care a făcut faptul cutare, el a făcut revoluţia.

Deci zic: în ştiinţă există această sumaţie. Dar, vă rog, unde vedeţi d-voastră în activitatea spiritului omenesc sumate eforturile de a lichida, de a isprăvi o dată cu activitatea mistică, religioasă sau metafizică a neamului omenesc? Sumate nu sunt nicăieri. Sunt numai anumite epoci care nu au interes pentru asemenea probleme. După cum sunt alte epoci, care au interes pentru alte probleme. Iar fiecare epocă care nu are interes pentru problematica mistică, teologică, metafizică îşi găseşte justificările ei, care nu au nimic de-a face cu justificarea altei epoci, sau care poate să fie asemănătoare. Dar aceasta nu o identificăm nicăieri - şi asta e important de reţinut.

4. Nu identificăm nicăieri în viaţa spiritului, în istoria spiritului omenesc, nu identificăm acest efort continuu de lichidare a aşa-ziselor deficienţe ale noastre, graţie cărora există o activitate mistică, metafizică, teologică. Şi, aşa fiind, eu trebuie să ajung la încheierea că există în spiritul omenesc, ca o componentă normală a lui - evident, lucrând cu intensitate deosebită, o dată mai

mare, altă dată mai mică -, şi această funcţiune metafizică. Asta ne arată, dacă nu îndreptăţirea afirmaţiilor pe care le făceam noi asupra transcendenţei, în orice caz, îndreptăţirea noastră de a ne preocupa de acest domeniu al transcendenţei. Aşa fiind - înainte de a ajunge să stabilim dacă există o transcendenţă sau nu şi în ce condiţie există această transcendenţă, în ce condiţii ea poate să fie studiată şi aşa mai departe -, noi avem faptul acesta precis, fapt din experienţa noastră imediată, că *există în sufletul omenesc o necesitate metafizică.* Necesitatea metafizică este ca un fapt istoric; ca un fapt, prin urmare, căruia nu putem să-i stabilim caractere de anormalitate şi care, fiind prin urmare normal, nici nu are nevoie de justificare (aşa cum vă lămuream eu săptămâna trecută). Deci, activitatea metafizică - atunci când ea există - se justifică prin însuşi faptul existenţei ei şi nu se mai poate pune întrebarea dacă noi avem dreptul sau nu avem dreptul să punem anumite chestiuni şi să încercăm să rezolvăm anumite probleme. Ci, chestiunea pozitivă care se pune în legătură cu structura noastră spirituală este cum ajungem noi să satisfacem această necesitate metafizică a noastră. Pentru că, vedeţi, întorcându-ne la afirmaţia pe care am făcut-o la începutul acestor consideraţii, *totul este antropologic în cercetarea metafizică, dar totul porneşte de la necesitatea de echilibru al omului în univers.*

Pe mine nu mă satisface întru nimic dacă cineva îmi va dovedi, negru pe alb, că eu n-am dreptul să am activitate metafizică. Atâta vreme cât eu am nevoie să am această activitate metafizică şi atâta vreme cât nimeni nu poate să-mi dovedească că această nevoie a mea se sprijină pe o anormalitate a mea. Cine vrea să *dovedească* inanitatea metafizicii trebuie să dovedească inanitatea metafizicii! Cine nu face dovada aceasta pierde vremea degeaba.

5. Apoi, evident, în epocile în care această *necesitate metafizică* este foarte scoborâtă, pentru că urmează şi ea curba sinusoidală, în epocile în care această necesitate metafizică este foarte scoborâtă poţi să spui orice, fiindcă nu se interesează nimeni sau se interesează foarte puţini de această problemă. Căci ea este la marginea epocii aceleia. Dar, în epoca în care lumea se interesează de aceste probleme, atunci orice discuţie dialectică de natură să arate inanitatea problemelor metafizice este cu totul zadarnică.

Iată deci, asta este un fapt al experienţei noastre. Problemele în legătură cu transcendenţa se pun. Şi se pun nu impuse atât de transcendenţă, deşi poate că există totuşi o legătură, cât impuse de necesităţile noastre personale; de necesităţile personale ale unei anumite epoci istorice, ale unei anumite epoci spirituale.

6. Ca să trecem la alte probleme, evident că experienţa mea sensibilă, realitatea asta care mă înconjoară pe mine mi se impune cu necesitate. Adică, eu nu pot să nu o iau în considerare. Independent de necesităţile mele şi ale altuia, această realitate sensibilă mă solicită într-un fel sau altul. Şi, din acest punct de vedere poate să fie o deosebire între ceea ce numim noi *realitate sensibilă* şi *transcendenţă*. Pentru că s-ar putea foarte bine ca problemele pe care le punem în legătură cu transcendenţa să fie pornite nu din aceea că transcendenţa mi se impune mie, ci din aceea că există un gol în mine pe care eu încerc să-l umplu prin această transcendenţă. Dar, de îndată ce există golul acesta, fapt precis stabilit deocamdată, de îndată ce există golul acesta, pe care eu încerc să-l umplu prin transcendenţă, transcendenţa poate să fie o realitate sau poate să fie, pur şi simplu, o ipoteză a mea. Nu se poate afirma, nu există o analogie între felul în care mi se prezintă mie transcendenţa şi în care mi se prezintă realitatea sensibilă. Realitatea sensibilă este posibilă, dar ea este aici şi ea mă solicită, mi se impune mie. Cealaltă realitate are alte caractere. Eu spuneam rândul trecut că sunt două fapte care mă nemulţumesc pe mine, care nu mă satisfac pe mine, pe noi, în experienţa noastră. Sunt caracterul finit al acestei experienţe şi caracterul posibil al ei. Mai important, principial vorbind sau metodic, mai important pentru constituirea metafizicii este acest al doilea caracter: posibilitatea experienţei sensibile. Evident, problema finitului şi infinitului este o problemă, o metafizică; dar constituirea metafizicii propriu-zis se face pornind de

la această problemă a posibilităţii realităţii sensibile. în acest caz, transcendentul înseamnă condiţiile prin care realitatea sensibilă este posibilă. Treci dintr-un [anumit] domeniu în domeniul acesta al posibilităţii, în domeniul realităţii. O să spuneţi: „Cam aşa definea anumite ştiinţe şi Kant. El zicea numai: transcendental." Nu este acelaşi lucru. Pentru că la Kant transcendent era ceva în funcţie de conştiinţă şi ceva în funcţie de formal. Noi nu vorbim nici de formal, nici de conştiinţă. Ignorăm deocamdată problema aceasta, dar în adâncul ei afirmaţia se potriveşte la orice situaţie. Adică, atunci când eu spun că transcendentul constituie condiţiile de realizare, de trecere în actual a experienţei acesteia care la început este numai posibilitate, pot să înţeleg prin aceste condiţii tot felul de condiţii: şi condiţii materiale, şi condiţii formale, şi condiţii de cunoaştere, şi condiţii soteriologice. Adică, s-ar putea foarte bine ca transcendenţa să fie o substanţă. După cum s-ar putea ca transcendenţa să fie anumite reguli formale. S-ar putea. *În înţelesul cel mai larg pentru noi, transcendenţa înseamnă condiţiile realizării.*

Evident, în aceste două planuri şi între aceste două planuri omenirea a ales întotdeauna. Dar felurile în care a ales - cred eu - sunt reductibile la câteva tipuri.

Noi putem, de pildă, să spunem că există un plan dincolo de această existenţă; că planul acela de existenţă are legătură cu cestălalt. Şi putem să spunem, pur şi simplu, că nu există decât acest plan de existenţă. Adică, să acordăm calitate de absolut experienţei sensibile - ca în cazul pozitivismului şi în genere al tuturor sistemelor şi atitudinilor filosofice care nu depăşesc conştiinţa.

Putem să spunem însă, cum observarăm adineaori, că există un plan dincolo - tărâmul celălalt, din poveste, cum observam altă dată[2]. Şi că există o anumită legătură, precisă, între un plan şi celălalt.

Această suprapunere de planuri formează, aş zice, structura spirituală a unei bune părţi din istoria omenirii. Un cercetător italian consideră corespondenţa aceasta dintre planuri, posibilitatea de influenţare dintre un plan şi celălalt, ca un fel de caracteristică pentru tot ceea ce numeşte el lucra. Acum, întrebarea care se pune pentru noi - şi care va însemna cu începere de mâine chiar, atacarea problemelor fundamentale ale metafizicii - este aceasta: evident că există o transcendenţă, dacă nu cumva altceva, cel puţin ca obiect al necesităţii noastre metafizice. Şi asta am stabilit-o. Dar transcendenţa aceasta - pe care, în modul cel mai general, am definit-o ca un fel de condiţii ale existenţei, ale experienţei acesteia sensibile - este o lume în ea însăşi, sau nu reprezintă propriu-zis decât condiţiile formale de existenţă ale experienţei noastre?! Avem dreptul să absolutificăm - ca să zic aşa - această lume de dincolo, sau nu putem să acordăm acestei lumi de dincolo decât această calitate de organizare a lumii acesteia de aici, ea singură fiind, ca să zic aşa, realitatea. Cu alte cuvinte, există această transcendenţă în ea însăşi, ca realitate ontologică, sau nu există această transcendenţă decât ca formă, ca instrument de organizare al conştiinţei noastre?

7. Metafizica se întâmplă înăuntrul unei conştiinţe, ori conştiinţa se desfăşoară sau se realizează înăuntrul unei realităţi ontologice care o depăşeşte? Cu alte cuvinte, transcendentul este ceva care se raportează la experienţa sensibilă imanentă, aceasta din conştiinţa noastră, sau transcendentul se raportează şi la conştiinţa noastră? Asta este problema fundamentală. Evident că nu aşa o vom trata noi această problemă. Dar, din desfăşurarea lucrurilor, v-am vorbit de timp, spaţiu, cauză, efect, substanţă, atribut, necesitate, finit, infinit şi toate celelalte. Din această problemă noi va trebui să ne descurcăm, să ajungem aici să descurcăm această problemă. ***Luăm existenţa în noi înşine sau ne ia existenţa pe noi? Ne echilibrăm noi pe noi reducând totul la noi, sau ne echilibrăm noi pe noi aşezându-ne pe noi într-un univers, într-o realitate armonică în ea însăşi?***

8. Problema aceasta, precum vedeţi d-voastră, are, în ultimă analiză, iarăşi un caracter antropologic. Nu există o metafizică în ea însăşi. Nu poate să existe metafizică în ea însăşi. Nu

există nimic ca activitate a noastră spirituală. Nici o ştiinţă nu există în ea însăşi. Matematica, cum ştiţi d-voastră, este un limbaj; ştiinţele celelalte, fizice, sunt, cum ştiţi d-voastră, nişte măsurători ş.a.m.d. Fiecare activitate a spiritului nostru are acest scop, de a ne primi într-un fel sau altul, de a ne ajuta într-un fel sau altul. Suntem nişte animale care avem mereu nevoie de ajutor, care avem mari probleme de rezolvat, încurcături în care ne aflăm, şi din aceste încurcături noi trebuie să ieşim cu ajutorul unor instrumente pe care ni le luăm noi.

Prin urmare, în ultimă analiză, asta trebuie să vă fie prezent: când noi încercăm rezolvarea unor probleme de metafizică, astăzi, nu încercăm să stabilim cât de mare este lumea în ea însăşi, (Dumnezeu ştie ce sens are întrebarea aceasta), ci cum este lumea în ea însăşi? Aceasta este problema care ne interesează pe noi. Cum izbutim noi să ne liniştim, să ne echilibrăm în această existenţă a noastră pe care noi o trăim şi care sunt primul şi ultimul fapt omenesc. Dincolo de trăirea existenţei noastre nu este nimic omenesc şi nici dincoace de această trăire. La această trăire a existenţei noastre se reduce tot ceea ce este omenesc şi din această trăire nu se poate ieşi în nici un fel. ***Singura problemă pe care are s-o rezolve omul în existenţa lui ştiinţifică, metafizică, filosofică, artistică este găsirea soluţiei pentru ca această existenţă să se petreacă fără tragedie, ca această existenţă să nu reprezinte pentru noi un dezastru. Atât şi nimic mai mult.***

Prin urmare, începem de mâine consideraţiile noastre foarte obiective. Numai că obiectivitatea acestor consideraţii stă sub un caracter absolut subiectiv, care dă sensul oricărei activităţi spirituale omeneşti. Nu există nimic în afară de antropologie.

NOTE

1. Iată relatarea din lecţia ţinută la 8 aprilie 1927 (deci, în urmă cu ui deceniu): „Mai fac încă o digresiune, căci este interesant să înţelegeţi ce este revoluţia în ştiinţă. De obicei, semidocţii, analfabeţii vorbesc de revoluţie: a venit cutare şi a revoluţionat ştiinţa. Ei bine, nu există om car să fi revoluţionat ştiinţa. Ştiinţele nu se revoluţionează. Ştiinţa este o operă de colaborare şi de integrare continuă de fapte. Îmi aduc aminte, când eram ia liceu, că m-a dat afară un profesor pentru că am fost obraznic. Obrăznicia mea consta în înţelegerea unei întrebări pe care mi-o pusese: - Care ar fi fost faţa higenei, dacă nu exista Pasteur? - Când? am întrebat eu. - Acum Am răspuns: - Tot aceea; pentru că, dacă nu exista Pasteur, se găsea altcineva şi făcea acelaşi lucru. Îmi spune: - Cum, domnule? Nu înţeleg. El îşi închipuia că invenţiunea în ştiinţă vine din cer, de la Dumnezeu, care îţi deschide capul şi tu aşterni pe hârtie. Nu. Lucrările în domeniul biologiei în timpul lui Pasteur erau de aşa natură, încât trebuiau să ducă la descoperirea microbilor. Ăsta este un lucru simplu ca bună ziua! Că a făcut-o Pasteur, este adevărat. Putea să o facă şi altul. Dacă n-ar fi făcut-o Pasteur, desigur că ar fi făcut-o altul. Cum vă închipuiţi că se explică faptul că întotdeauna se găsesc trei-patru inşi cari, fiecare din ei, revendică paternitatea unei descoperiri în ştiinţă?” (Nae Ionescu, *Curs de logică. Cu specială privire la ştiinţele exacte, 1926-1927*. Bucureşti, Ed. Eminescu, 1997, p. 159-160).

   Este relatarea faptului (sau a pretextului?...) pentru care Nae Ionescu a fost eliminat din liceul brăilean, în ultima clasă, cu câteva luni înainte de bacalaureat. Să fi repetat discuţia, într-adevăr, la Varşovia, sau era un mod de a-şi etala circulaţia internaţională, adaptând o poveste veche la o situaţie recentă: deplasarea lui la Varşovia şi Lemberg pentru conferinţe? Iată ce găsim în Jurnalul lui Sebastian, la 5 februarie 1937: „într-o loje, Nae Ionescu. Am stat de vorbă cu el în antract. A fost săptămâna trecută la Varşovia şi Lemberg, unde a ţinut vreo două prelegeri pentru studenţi” (p.lll).
2. Acel „altă dată” a fost lecţia trecută. Vezi, în ediţia de faţă, p. 42.

[4 februarie 1937]

VIII. FIINŢĂ ŞI TRĂIRE

1. Metafizica - necesitate adâncă a firii omeneşti. Căutarea unei soluţii
2. Existenţa mea ca fapt trăit
3. Eul şi fiinţa
4. Ceva şi altceva
5. Eul şi nimicul
6. Nimicul şi fiinţa
7. Trăirea ca punct de plecare

1. Domnilor, dacă vă aduceţi aminte, primele noastre luări de contact în acest domeniu al metafizicii priveau problema fiinţei şi încercam să înlăturăm - atunci în treacăt, pentru necesităţile introductive care se puneau - dificultăţile acestea şi spuneam că despre fiinţă nu se poate vorbi nimic, fiindcă nu există categorii speciale care să poată să definească această fiinţă.

Este adevărat că, în logica noastră de toate zilele, în procesele de gândire, definirea obiectelor se face cu ajutora! categoriilor. Dar, vedeţi, a cere pentru fiinţă o categorie definitorie, adică a cere să defineşti fiinţa în funcţie de categorii, însemnează să prejudiciezi într-un oarecare fel asupra problemei. Pentru că, însemnează că metafizica nu se poate face decât în funcţie de gândirea categorială. Or, vedeţi d-voastră, problema care ne interesează pe noi aici şi asupra căreia am atras atenţia în repetate rânduri - şi asupra căreia am insistat aşa de plicticos chiar, poate chiar în oră de oră - este că noi nu rezolvăm aici probleme de gândire; că *metafizica răspunde unei necesităţi adânci a firii omeneşti*; că ceea ce încercăm noi propriu-zis să rezolvăm este tocmai să găsim o soluţie oarecare la această necesitate a fiinţei omeneşti. Care va fi calea, ne este relativ indiferent. Nu relativ, ci absolut indiferent. Că putem să rezolvăm această problemă pe latura gândirii este foarte bine. Dar nu este deloc mai bine decât dacă am rezolva o pe altă cale.

Prin urmare, să înlăturăm din capul locului această prejudecată - care s-ar putea să aibă un fond de adevăr, dar s-ar putea să nu aibă - că metafizica este o activitate de gândire. Ea s-ar putea să fie a gândirii noastre. Dar nu este necesar să fie, dat fiind că ***problema, aşa cum am încercuit-o noi, nu este o problemă de gândire propriu-zis, ci problema de echilibru a unei realităţi naturale care este omul; fiinţa omului în totalitatea ei***. La întrebarea: care este categoria cu ajutorul căreia eu pot să definesc fiinţa?, va trebui să recunosc şi eu că nu există această categorie. Dar, pentru mine, problema nu se pune în funcţie de categorii. Şi când eu, într-un oarecare fel, constat însăşi existenţa, dacă nu altfel, cel puţin plecând de la mine, pe care mă simt existent, mă trăiesc existând, şi mă trăiesc existând cu anumite îndoieli, cu anumite bucurii, cu anumite nevoi ş.a.m.d., eu nu pot să înlătur această problemă pur şi simplu. Să zic: e adevărat, dar cum s-o apuci, de îndată ce nu există nici un fel de definiţie categorială posibilă?

2. Domnilor, eu plec întotdeauna de la fapte - nici de la idei, nici de la teorii. Şi teoriile pot să fie fapte; şi ideile pot să fie fapte. Dar ceea ce mă interesează pe mine este *faptul ca atare*, de orice natură, de orice categorie ar fi. Iar *faptul primar pe care eu îl trăiesc* este această existenţă, întâi: *existenţa mea*. Acesta este primul lucru pe care îl trăiesc eu. Când însă eu spun că „trăiesc această existenţă a mea”, nu fac nici un fel de confuzie, nici un fel de apropiere cu ceea ce s-a numit în filosofie „subiectivism”. Nu este punctul de plecare al lui Descartes acest „eu mă trăiesc pe mine”, pentru că eu nu plec de la un centru la care reduc toate lucrurile celelalte, ci plec, pur şi

simplu, de la un fapt care este neutru, dar care are această calitate specială că este *primul fapt pe care eu îl trăiesc*.

Evident, ceea ce spun eu acum este adevărat într-un anumit sens. Pentru că, de fapt, primul fapt pe care îl constat eu nu este existenţa mea; nu este existenţa mea ca atare, este existenţa altor lucruri. Dar, în sfârşit, existenţa altor lucruri este, cum să spun eu?, este ceva care poate să fie pus în discuţie într-un oarecare fel. Pe câtă vreme faptul fundamental care nu poate să fie pus în discuţie în nici un fel este acest fapt că *eu trăiesc existenţa mea*. Nu eu, ăsta care exist - sau, poate că şi eu, ăsta care exist. Dar eu ştiu că *eu exist pentru că eu simt că exist*. Şi atunci, în acelaşi fel în care eu simt că eu exist, în acelaşi fel simt că există şi alţii, şi alte lucruri, altceva, în afară de mine.

3. Prin urmare, afirmaţia, **prima afirmaţie asupra fiinţei propriu-zis se face nu cu ajutorul unei definiţii categoriale de natură logică, ci se face *cu ajutorul unui fapt de trăire***. Acest fapt de trăire este suficient pentru a-mi stabili mie identificarea existenţei fiinţei ca atare. Asta înseamnă - dacă vreţi să rămâneţi în terminologia veche - că şi faptele acestea de trăire pot să îndeplinească o funcţie, o funcţie categorială. Evident, nu una de natură logică. Dar dacă orice definiţie, orice identificare este o operaţie categorială - şi, într-un sens, sigur că este -, atunci evident că şi aceste fapte *de trăire* pot să îndeplinească o funcţie categorială. *Eu acord calitatea de fiinţă* la tot ceea ce trăiesc eu. Tot ceea ce trăiesc eu constituie, ar constitui, într-un oarecare fel, categoria fiinţă. Şi tot ceea ce trăiesc eu ar fi cea mai largă definiţie a ceea ce se numeşte fiinţă. Tot ceea ce trăiesc eu înseamnă propriu-zis, deci, reducerea existenţei la persoana mea, cea care trăieşte? Nu. Înseamnă altceva, înseamnă identificarea a ceea ce există, prin persoana mea, cea care trăieşte. Persoana mea, eu, acesta care trăiesc, sunt instrument de identificare pentru existenţă. Nu sunt, cum se spune, nici „punct de reducere” a existenţei, şi nu sunt nici „originea” acestei existenţe. (Dacă, în adevăr, într-un fel oarecare, s-ar putea stabili că eu sunt singur, evident că atunci n-ar fi, nu numai nici o dificultate, dar n-ar fi nici un păcat, nici o greşeală să spun că eu sunt originea a tot ceea ce există.) Nu sunt punctul de întâlnire, focarul a tot ce există.

Adică: eu sunt Dumnezeu în existenţă, dacă, în adevăr, numai eu exist. Dar noi am stabilit, acum vreo trei săptămâni, că este absolut nejustificat, că nu se poate găsi nici un fel de îndreptăţire pentru acest punct de vedere solipsist[1]; nici în ceea ce priveşte teoria cunoştinţei, nici în ceea ce priveşte, mai ales, existenţa ontologică.

Prin urmare, eu spun că fiinţa este definibilă, identificabil, că se poate spune ceva despre fiinţă, prin faptul că eu trăiesc aceasta fiinţă. Asta înseamnă a defini fiinţa prin mine, dar nu a o reduce la mine. Înseamnă a mă considera pe mine ca unul dintre instrumentele identificabile ale fiinţei. Care instrument poate să fie unul singur, dar care poate să fie multiplu. Singur, după o anumită teorie; multiplu, după cum dovedirăm noi aici. Dar, singur sau multiplu, asta este aproximativ indiferent. Încă o dată. Eu, acesta care trăiesc fiinţa şi care, prin urmare, izbutesc prin aceasta să o identific ca atare, nu sunt decât un instrument. Nici punct de plecare, nici punct de ajungere a acestei existenţe; ci, pur şi simplu, instrument de constatare al acestei fiinţe.

Evident că fiinţa aceasta trăită devine, pentru mine, nu numai ca fiinţă existentă, dar pentru mine ca om, ca fiinţă care poate să gândească, devine obiect. Noi am definit la început fiinţa ca tot ceea ce poate să devină obiect. Dar tot atunci spuneam că subiectul poate să devină obiect, în anumite condiţii. Prin urmare, această fiinţă trăită de mine poate să devină obiect prin mine: fiinţa omenească care se gândeşte. Şi atunci: fiinţa ca obiect de gândire (va să zică, altă etapă, sau alt plan de existenţă) pentru mine, se închide întotdeauna într-un fel de unitate. Orice obiect de gândire se închide într-o unitate, pentru ca ceva să poată fi obiect. Când spun că ceva este obiect de gândire presupun sau, mai exact: spun că el este o unitate. Nu există un obiect în gândul meu care să nu fie închis, într-un fel sau altul, într-o unitate perfectă. Gândirea mea îl închide într-o unitate. Nu că el este, în el însuşi, o unitate. Dar, ca obiect d gândire, el este o unitate. Ca rezultat al procesului acesta de gândire, el este o unitate. Pentru că gândirea însăşi, întotdeauna organizează

sau introduce unitate. Dar asta este altă problema; Pe noi ne interesează aici caracterul acesta de unitate al oricărui obiect de gândire.

4. Fiinţa, ca obiect de gândire, este şi ea o unitate. Este ceva. Şi atunci, unui *ceva* i se alătură întotdeauna în gândirea noastră *altceva*, ca proces de gândire. (Vă rog să subliniaţi *altceva*.)

Va să zică, nu se poate ca noi să ne gândim la ceva, fără ca în gândire să nu existe posibilitatea unui altceva, deosebit. de acest ceva. De ce? Pentru că, a închide în unitate înseamnă între altele, a mărgini, a limita, a deosebi ceea ce este ceva de ceea ce nu este acest ceva. Aşa este mecanismul nostru. De ce este aşa, nu ştiu. Aici nu este nevoie de justificare.

- Păi, zice [cineva], asta este în virtutea principiului de contradicţie.

- Ha, ha! Asta nu-i nici o virtute. Aşa este. Să nu ne furăm căciula singuri.

- De ce este gândirea aşa?

- Aşa este.

- De ce are doi ochi?

- Pentru că are doi ochi! Dacă ar avea trei, ar vedea...

Nu se întreabă: *de ce?* decât în legătură cu transformările, nu în legătură cu existenţa pur şi simplu.

Aveam un prieten matematician - acuma a ajuns profesor la Universitate[2] - şi-l întrebam:

- De ce suma unghiurilor unui triunghi are 180°?

- Cum, nu ştii? Ducem o linie, mai ducem una...

- Nu vreau să-mi dovedeşti că este egală, asta te cred. Dar: de ce?

- Cum de ce? Nu înţelegi? Duci o linie, mai duci una... (Se vedea de atunci că avea să ajungă profesor la Universitate!)

Aşa este gândirea omenească: *unui ceva* trebuie să-i corespundă *altceva*. Vedeţi d-voastră, aici este un lucru, dincolo este alt lucru; dincolo, în sfârşit, alt lucru. Aici e *ceva*, dincolo este *altceva*.

5. Dar - aici aş vrea să văd cum ies logica sau metafizica asta dialectică din încurcătură -, închipuiţi-vă că d-voastră trăiţi o statuie! Adică: toată fiinţa d-voastră este concentrată, absorbită într-o anumită statuie. Dar, pentru că sunteţi băieţi frumoşi, să vă spun: închipuiţi-vă d-voastră că sunteţi îndrăgostiţi... (Nu este aşa de râs treaba asta. Mie îmi pare rău că nu mai pot să fiu...)

D-voastră ştiţi care este, ca să zic aşa, fenomenologia. Sunteţi într-adevăr, concentraţi, absorbiţi în această activitate a d-voastră. Şi atunci spuneţi: „Domnule, în afară de eu nu mai există nimic. Ce înseamnează asta: în afară de **eu, nimic**? Cum nu mai există nimic? Nu sunt examene, profesori de-ăştia (te mai trântesc...); nu plouă, nu-i ninsoare? Ce înseamnează că «în afară de eu nu există nimic»?”

Ce in semnează „nimic”? Care este problema pe care vrem s-o dezbatem? Descoperim că în experienţa fiecăruia (nu ca în experienţa ălora din cărţi) acest „nimic” înseamnează ceva. Înseamnează acel „altceva” pe care îl pune întotdeauna gândirea omenească.

Când aceasta? Când fiinţa mea este concentrată asupra unui singur fapt, asupra unui singur lucru, atunci acest „altceva” este nimic. Când mă uit în jurul meu, văd obiectele: un om, alt om, o bancă, o masă ş.a.m.d. Este „ceva” şi este „altceva”. Dar, la un moment dat, acest „altceva” este nimic. Când te întreabă cineva: „Ce ai dumneata în buzunar, domnule?” „Ce să am, domnule, n-am nimic.” „N-ai? Ai: cutie de chibrite, nişte firimituri de covrig, o mulţime de lucruri.” Ai răspuns însă: „N-am nimic!” Ai minţit dumneata? N-ai minţit. Dar dumneata ai restrâns atunci toată existenţa la ceva şi n-ai trăit în acel moment decât acea existenţă. Ai restrâns existenţa când ai spus: „N-am nimic!” „N-am nimic care să te îndreptăţească pe dumneata să mă întrebi. Bunăoară: nimic din lucrurile care ţi-ar da dreptul să mă întrebi: «Bunăoară, ce ai în buzunar?» nu există în buzunarul meu.” Va să zică, toată existenţa era redusă la „ceva”.

Această reducere a existenţei la ceva nu e o reducere absolută, aş zice, nu este un act ilogic.

Pentru că, din punct de vedere logic este o absurditate, o aberaţie. Este, iarăşi, un act de trăire personală. Eu, cu toată fiinţa mea, sunt îngrămădit asupra unei categorii de fapte şi încolo nu mai există nimic. Pentru că eu nu mai trăiesc nimic în afară de această categorie de fapte. „Nimic”, prin urmare, este o poziţie logică faţă de un „ceva” de natură nelogică: „Nimic” este „altceva” faţă de un „ceva” la care, prin trăire, se reduce - în chip arbitrar, fără îndoială, dar efectiv - întreaga existenţă. Aşa fiind, „nimic” nu este propriu-zis o poziţie de sine stătătoare. Nu se poate spune: Nu este nimic.

Dar, o să spuneţi d-voastră, cum este asta: „Nu se poate spune că nu există nimic? Noi am învăţat la carte că Dumnezeu a făcut lumea din nimic.”

Ha, păi asta nu înseamnează că Dumnezeu a făcut lumea [chiar] din nimic. Căci era aici „Dumnezeu” şi dincolo „nimic”, ca ceva deosebit de Dumnezeu, dar tot ca ceva existând. Şi Dumnezeu a luat nimicul şi a făcut lumea din nimic. „Dumnezeu a făcut lumea din nimic” înseamnează: Dumnezeu n-a avut alt motiv - alt punct de plecare, mai exact - pentru facerea lumii în afară de El. Dar El „era”. Din El porneşte această iniţiativă a facerii lumii. Nimic nu l-a determinat pe dânsul să facă lumea în afară de ceea ce era El. Dar El era. Vedeţi? Poziţia pozitivă este cea valabilă. O să spuneţi: „Cum «Dumnezeu era»?! Dumnezeu este, întotdeauna” „Sigur că era dintotdeauna.” „Dumnezeu nu poate să facă orice?” „Poate.” „Atunci El putea să facă să nu existe nici El?” „Nu putea.”

Astea sunt, iarăşi, şmecherii dialectice...

M-a întrebat un [profesor] la Varşovia: „Păi Dumnezeu nu poate să facă orice?” Dacă poate, să se strângă; să nu fie decât în odaia asta. Ce să mai vorbesc? Nu poate nici Dumnezeu să facă orice. Dumnezeu nu poate să facă nimic împotriva lui. Este o aberaţie, sau este pur şi simplu o jucărie, să se creadă că Dumnezeu poate să facă ceva contra naturii lui. Dacă ar face ceva contra naturii lui, ar înceta să fie Dumnezeu. După cum omul, când face ceva contra naturii lui, ajunge, în adevăr, neom. Omul poate să ajungă neom, slavă Domnului! Din nenorocire, sunt prea mulţi neoameni! Dumnezeu nu poate să facă ceva contra naturii lui, pentru simplul motiv că atunci n-ar mai fi Dumnezeu. Şi, dacă n-ar mai fi Dumnezeu, atunci ce ar fi? Ar fi ceva care nu este Dumnezeu? Nu. N-ar mai fi nimic. Or, „nimic” nu se poate să existe, pur şi simplu, pentru că „nimic” nu este decât „altceva”.

6. Prin urmare: *trebuie să existe ceva ca să existe nimic*. *Nimic*, încă o dată, traduce acest altceva logic în situaţia în care „ceva” înseamnează reducţia totală a existenţei la o parte de existenţă (printr-un act de trăire, nu printr-un act logic). Va să zică, vedeţi d-voastră, din dezbaterea aceasta - care, vă rog să credeţi, nu vreau să aibă nimic de virtuos în ea, ci doar lămurirea unor lucruri fundamentale ale experienţei noastre imediate - *noi constatăm existenţa fiinţei ca un fapt care ne este dat nouă prin trăire*. Şi constatăm, prin urmare, posibilitatea unei definiţii în afară de instrumentul nostru logic. *Considerându-ne pe noi înşine, prin toată fiinţa noastră, în această funcţie de instrument de identificare*, nu este nimic contradictoriu în această metodă pe care o adoptăm noi şi, iarăşi, nimic insuficient. Insuficienţă este mai degrabă dincolo, în metoda logică, care nu poate admite decât definiţii categoriale. Şi, dat fiind că *fiinţa* este nu ştiu ce posibil, nu poate să existe nici o categorie deasupra ei. Deci, este imposibil să spună ceva despre fiinţă - chiar îi este absolut imposibil să spună ceva despre fiinţă. Nici măcar că este fiinţă nu poate să spună.

Atunci, nu mai înţeleg nimic. Dacă nu pot să spun nimic despre fiinţă, atunci cum pot spune cuvântul fiinţă? Cum pot spune fiinţă, dacă nu pot spune nimic despre ea? Dar când ai spus fiinţă, nu ai spus deja fiinţă, nu ai spus ceva despre ceva. Atunci, în virtutea cărui fapt poţi d-ta, care este metoda, ca să zic aşa, care este drumul, care este calea prin care d-ta ajungi să spui ceva despre fiinţă? Evident, cale logică nu este. Dar asta înseamnează că nu există nici un fel de cale?

7. Dacă am admite că, într-adevăr, metafizica este o activitate pur şi simplu cerebrală, că

punctul de plecare în viaţa noastră este formal logic, atunci trebuie să ne lăsăm păgubaşi, de la început. Pentru că, în adevăr, logiceşte nu poţi să spui nimic. Dar dacă nu poţi spune nimic despre aceasta, cum să spui despre cealaltă? Nu aş risca să mă învârtesc, adică, într-un cerc vicios, cel puţin într-o petiţie de principii? Sigur că da; dar vedeţi, nu există obligaţie pentru mine - nu văd de ce ar exista lucrul acesta - ca definiţia să fie de natură logică. Unde scrie asta? Cine mă obligă la asta? Cum? Faptul acesta precis că eu trăiesc un lucru nu poate să însemneze nimic? Nu pot eu să-l iau ca punct de plecare? Sigur că da. Atunci, evident, există şi această posibilitate: ***să consideri trăirea ca punct de plecare, în loc să consideri gândirea ca punct de plecare.*** Întâi. Şi al doilea: trăirea ca punct de plecare este recomandabilă, pentru că este vorba de instrument de metodă deocamdată (prin urmare, pot să întrebuinţez foarte bine cuvântul „recomandabil".) Trăirea ca punct de plecare este recomandabilă, pentru că lămureşte o sumă de alte probleme, altfel insolubile - şi, între altele, problema lui „nimic". Una este constatarea diversităţii obiectelor care mi se oferă mie ca conştiinţă gânditoare. Alta este opoziţia ceva-nimic. Evident, la baza opoziţiei ceva-nimic este procesul logic ceva-altceva. Dar nimic este un altceva special, care altceva nu însemnează ceas sau masă. Ci însemnează: ceva deosebit de cel dintâi. Deci, ceva-altceva este, în adevăr, o pereche, aş zice, de natură logică. Aşa gândeşte mintea mea, aşa lucrează mintea mea. Ea deosebeşte ceea ce este într-un fel de ceea ce este într-alt fel, de ceea ce nu este aşa cum este cel dintâi. Asta este, precis, logică (principiul contradicţiei). Dar nimic însemnează un altceva cu totul special. Nimic însemnează altceva-ul ceva-ului care se identifică cu tot ceea ce există. Cum însă acest ceva la care se reduce, în chip absolut, toată existenţa ia diverse forme, eu pot să spun „nimic" într-o sumă de împrejurări: „Ce ai făcut astăzi?" „Nimic." „Ai să-mi spui ceva?" „Nimic!" Ş.a.m.d.

„Ce ai făcut astăzi?" „Nimic." N-ai făcut nimic? Eventual, te-ai sculat; eventual, te-ai spălat; eventual, ai mâncat. Ai răspuns totuşi:,,Nimic!" Va să zică „nimic" asta însemnează. Prin însuşi faptul că zici „nimic" însemnează însă a-ţi reduce toată existenţa la ceva. Această reducere la ceva a existenţei - (nu fac decât să repet; dacă insist, este pentru că lucrurile nu sunt chiar simple; este bine să vorbim puţin, şi strâns, şi încercuind de trei-patru ori) - însemnează că am redus toată existenţa la ceva în chip arbitrar, dar în chip valabil. Arbitrar se reduce existenţa când spui: „Ce ai în buzunar?" ,,Nimic." N-am nimic să-ţi dea dumitale drept să mă bănuieşti pe mine. Arbitrar, totuşi valabil. Este valabil pentru că eu reduc toata existenţa. Cum? Printr-un act de trăire, nu printr-un act logic. Prin actul logic este imposibil să fac operaţia asta, pentru simplul motiv că fiinţa mea nu poate să trăiască toate lucrurile dintr-o dată. Prin esenţa ei, ea trăieşte anumite lucruri şi se dezinteresează de celelalte. Fiinţa mea se concentrează în trăirea ei pe anumite centre şi le trăieşte aşa de intens, încât încolo nu se mai întâmplă nimic pentru ea. Logiceşte, propriu-zis, este ca contradicţie, o absurditate să zici: „asta este totul". Logiceşte „asta" nu-i „totul", ci, cum v-am spus eu d-voastră, pasional, Pasional, este totul. Actul de trăire este un act pasional. Şi metafizica este un act pasional. Şi metafizica este un act pasional la originea ei. Ca şi viaţa religioasă, ca şi dragostea. Sunt lucruri cam de aceeaşi natură.

Va să zică, numai pasional se poate reduce existenţa la ceva mărginit, arbitrar şi totuşi valabil. Şi, numai pasional se poate deschide drumul pentru operaţia cealaltă, alogică, a lui „altceva", care altceva devine „nimic". Nimic este altceva logic transpus în cadru pasional. Nu există „nimic". Nimic există în legătură cu ceva. Dar, în acelaşi timp în care ai spus „nimic", în acelaşi timp ai făcut o afirmaţie absolută. De aceea, se poate spune - cu drept cuvânt, paradoxal, fără îndoială - că nihiliştii sunt cei mai mari afirmatori ai absolutului. Pentru că, în acelaşi moment în care afirmă existenţa nimicului, au concentrat toată existenţa în ceva de natură absolută. Nu există, „nimic în sine" însuşi. A spune că există „nimic în sine" însuşi însemnează pur şi simplu, a transforma într-o categorie sau într-o existenţă ontologică o categorie logici. Şi, încă, o categorie logică de natură funcţională, aş zice. Aşa funcţionează mintea mea omenească: un „ceva" cere „altceva" şi „altceva". Va să zică, este un element funcţional al gândirii mele. Şi acest element funcţional,

instrument al gândirii mele, în anumite condiţii, pot să-l transform într-o existenţă substanţială, ontologică. Absolut fals, neîndreptăţit.

Iată, prin urmare, domnilor, primul punct câştigat în tratarea pozitivă a materialului care ni se oferă nouă. Acest punct, ca punct de plecare în metafizică, este un *act de trăire*. Nu există obligaţie dialectică-ca să zic aşa-pentru activitatea metafizică. Acest act de trăire izbuteşte să pună problema fiinţei şi să lămurească problema nimicului.

NOTE

1. Vezi, în ediţia de faţă, p. 38.
2. Octav Onicescu.

[5 februarie 1937]

IX. DETERMINAŢII ALE FIINŢEI[1]

1. Unitatea şi dualitatea
2. Dumnezeu în el însuşi şi ca existenţă
3. Posibilitatea. Lumea posibilităţilor şi Dumnezeu în faţa logicii
4. Probabilitatea
5. Necesitatea şi întâmplarea
6. Legea

1. Domnilor, vorbeam ieri de „ceva” şi de „altceva”, de perechea aceasta care se impune cu necesitate - este însăşi legea de funcţionare a activităţii noastre - şi încercam să caracterizăm, să determinăm „nimicul” prin opoziţia lui cu „ceva”.

Este adevărat că acest „ceva” nu poate să rămână niciodată singur în mintea noastră; că el - cum spuneam şi ieri - prezintă întotdeauna caracterul unei unităţi. Vă rog să nu credeţi însă, în nici un fel, că postularea acestui „ceva”, care este o unitate şi apare prin această postulare a lui „altceva”, pune problema aşa-zisei unităţi în opoziţie cu pluralitatea. Este o tendinţă, foarte generalizată în speculaţia omenească, să se alunece de la simpla postulare a ceva, care nu poate să subziste pentru conştiinţa noastră şi prin conştiinţa noastră decât alături de altceva, zic, este o tendinţă constantă să se alunece de la acest fapt simplu la un fapt cu mult mai complicat: *la unitate şi dualitate*. Ceva - altceva nu înseamnă dualitate. Dualitate înseamnă doi, iar ceva-altceva nu înseamnă nimic. Doi este un număr (pereche). Ceva-altceva este o constatare în legătură cu fiinţa. Doi este un număr în el însuşi. Este evident că doi, considerat ca o fiinţă, postulează şi el altceva şi face să apară numaidecât un „altceva”; dar acest „altceva” poate să fie unu, poate să fie trei; poate să fie tot ceea ce nu este doi; adică, tot ceea ce nu este doi - în parte sau în total. Doi însă, ca număr, este cu totul altceva decât această pereche de termeni de care vorbeam, pentru simplul motiv că şi unitatea *fiinţă* la care mă raportam, unitatea această fiinţă, nu este acelaşi lucru cu unitatea *matematică*. Unitatea matematică este o existenţă identificabilă - precum ştiţi d-voastră - cu ajutorul principiului identităţii. Dar o unitate care se poate repeta, ea rămânând, înăuntrul ei, în ceea ce priveşte conţinutul, numai identică. Unitatea matematică are această particularitate că, rămânând identică, ea se poate repeta; unitatea cealaltă, unitatea „fiinţă în genere” de care vorbeam eu, nu se poate repeta. Pentru că această unitate a fiinţei nu este, propriu-zis, obiect; ci este: calitate a fiinţei.

Nu ştiu dacă aţi înţeles d-voastră aşa de bine lucrurile astea, care nu sunt chiar aşa de simple. Când eu consider o fiinţă în ea însăşi, această fiinţă eu n-o pot considera fără ca ea să aibă o unitate. Ea are o unitate: unitatea matematică; are unitate numai întru atât întrucât este obiect în genere. Dar, în afară de faptul că poate să aibă o unitate - prin aceea că este un obiect în genere -, unitatea matematică are încă o particularitate: ea este o unitate. Un om nu este o unitate. Un om are o unitate. El poate să fie considerat, sub raport matematic, ca o unitate. Dar atunci nu mai este om, ci, pur şi simplu, unitate. Pe câtă vreme, cum vă spuneam, o fiinţă oarecare posedă, ca o proprietate a ei, unitatea. Nu este unitate, ci: posedă o unitate.

Va să zică, dacă eu aş desprinde de un obiect oarecare, de o fiinţă oarecare, calitatea aceasta a unităţii, evident că aş avea ceva care este o unitate: Dar asta este o unitate matematică. Nu mai este unitatea lucrului acela, unitatea fiinţei aceleia. O unitate nu se poate repeta, ca

unitate, decât dacă este unitate în matematică. Altfel, ea este o calitate a unui obiect. Când eu spun: „Mărul este galben”, „Banca este galbenă”, „Peretele este galben”, nu însemnează că se repetă acest galben, ci că diversele obiecte au o aceeaşi calitate. Aceeaşi calitate este aceeaşi calitate, pur şi simplu. Este ceva identic cu el însuşi mereu. Şi, având aceeaşi calitate, însemnează că toate obiectele acestea participă de la acelaşi lucru. Nu că fiecare are acest lucru şi că acest lucru este izolat în fiecare.

Discuţia asta, care vi se pare d-voastră aşa cam zadarnică, vă rog să credeţi că are o imensă importanţă. T*oată metafizica idealistă de aici pleacă: de la confuzia unităţii fiinţei - care este o calitate a fiinţei - cu unitatea matematică*. Unitatea fiinţei nu se poate repeta, fie că este o unitate a fiinţei în ea însăşi, fie că - aşa cum spun alţii - este unitatea actului de cunoaştere. Acestea sunt calităţi ale lucrului; nu pot să fie hipostaziate. în momentul în care ele se hipostaziează ca obiecte, devin cu totul altceva

Unitatea nu poate să fie repetată, pentru simplul motiv că nu există posibilitatea de a repeta ceva care stă sub principiul identităţii. Nu se poate spune: cutare lucru este identic cu cutare lucru.

Unitatea matematică are acelaşi conţinut; dar identitatea de conţinut nu fundează în nici un fel identitatea de obiecte. Pot să existe două unităţi matematice - pentru că este, totuşi, o mică deosebire, dacă nu de conţinut, cel puţin, hai să zic, ca să întrebuinţez un termen, ca să revin la problema timpului şi a spaţiului, o deosebire de poziţie. Dar, când este vorba de unitatea fiinţei - care este o unitate logică sau organică, cum vreţi d-voastră -, această unitate nu se poate repeta. Pentru că ea este o *calitate*. Iar calităţile nu se repetă, ci ele trăiesc, se realizează într-o multiplicitate de obiecte prin participarea tuturor acestor obiecte la calitatea comună, calitatea rămânând în ea însăşi întotdeauna aceeaşi.

Aşa fiind, domnilor, nu se poate spune că din „ceva” şi din „altceva” se creează o dualitate. „Ceva” este un fapt de care eu nu pot să iau cunoştinţă. Mai mult decât atât, care nu poate să existe decât în momentul în care există şi altceva, în afară de acest lucru. Aşa de departe merge valabilitatea acestei afirmaţii a mea încât eu pot s-o aplic chiar lui Dumnezeu: Dumnezeu. Ce este altceva, în afară de Dumnezeu? Nu mai merge: lui Dumnezeu, ca un „altceva” i se opune „nimicul”. Asta este un răspuns. Dar mai este încă unul.

2. Dumnezeu este o fiinţă despre care noi afirmăm întotdeauna că există. Va să zică, chiar în legătură cu această ultimă fiinţă, a lui Dumnezeu, se desprinde încă ceva: Dumnezeu pur şi simplu, şi: Dumnezeu ca existenţă. Adică, în momentul în care se spune Dumnezeu, eu înţeleg: *Dumnezeu în el însuşi*, pe de o parte, adică considerat, aş zice eu, sub raportul logic; şi, pe de altă parte, *Dumnezeu ca existenţă*. Chiar aici, înăuntrul acestui caz extrem, dacă nu acceptăm primul răspuns, care, totuşi, este perfect valabil (că, în cazul lui Dumnezeu, acest „altceva” există - şi el se numeşte „nimic”), atunci trebuie să acceptăm această altă absurditate; că Dumnezeu este dublat întotdeauna de un Dumnezeu existent. Evident că problema nu ia aceeaşi înfăţişare în toate împrejurările. Acelaşi punct de vedere se poate aplica - încă mai larg - în cazuri deosebite de acesta al lui Dumnezeu. (Noi facem acum, ca să ştiţi, vocabularul.)

3. Gândiţi-vă d-voastră că un obiect oarecare, o fiinţă oarecare la care ne gândim noi presupune, pe de o parte, existenţa a altceva; şi mai presupune încă ceva: *posibilitatea* lui! Un obiect este; şi un obiect este posibil. Ce însemnează posibilitatea unui obiect? Când un obiect este, însemnează că el a fost posibil. Înainte ca el să fie, era posibil ca el să fie. Obiectele care *sunt* au fost posibile. Şi eu aş zice: toate obiectele care sunt posibile vor fi odată, în anumite împrejurări - numai că, trebuie să ne gândim ce însemnează posibilitate.

Vedeţi d-voastră, sunt lucruri *imposibile*. Lucrurile imposibile pot să fie imposibile pentru mine; sau pot să fie imposibile în sine. De pildă, mie mi-e imposibil să fac pe tânărul, este imposibil

pentru mine să fiu tânăr. Dar nu este imposibil pentru altcineva să fie tânăr. Asta este evident. Dar: nu este imposibil pentru Dumnezeu ca eu să fiu tânăr. Dacă vrea Dumnezeu, într-o bună zi eu mă scol tânăr. Asta este posibil.

Sunt alte lucruri însă imposibile în sine. De pildă: un cerc pătrat. Cercul pătrat este imposibil şi pentru Dumnezeu. O să spuneţi d-voastră: „Dumnezeu nu poate să facă orice?” Nu poate să facă orice, pentru că cercul pătrat este nimic. Dumnezeu poate să facă din nou boul, un om, este foarte posibil, foarte simplu - poate să facă chiar un bou-om; nu poate să facă însă un cerc pătrat pentru că cercul este cerc şi pătratul este pătrat.

Va să zică, vedeţi ce înseamnă posibil. Când eu zic despre un lucru că *există*, înseamnă că el a fost posibil. Când eu spun despre un lucru că *este posibil*, eu spun: va exista, sau - Dumnezeu ştie - poate că nu va exista. Este posibil numai în ordinea logică. Dacă el este *imposibil*, în ordinea logică, eu pot să afirm cu certitudine că nu se va realiza niciodată: nu va exista niciodată un cerc pătrat. Şi, vedeţi, împotriva logicii nici Dumnezeu nu poate merge. Ştiţi de ce? Pentru simplul motiv că *Dumnezeu este logic*. Şi, împotriva Lui, nici Dumnezeu nu poate merge.

Deci, când un lucru este imposibil din punct de vedere logic, atunci el nu va exista niciodată. Când el este posibil din punct de vedere logic, atunci lucrul se schimbă. Se poate să existe, vreodată. Dar, iarăşi, se poate ca el să nu existe niciodată*. Posibilitatea unui lucru înseamnă împlinirea unor condiţii. Se împlinesc aceste condiţii, el este. Nu se împlinesc aceste condiţii, el nu este*.

4. Un lucru poate să fie deci posibil. Şi el mai poate să fie într-un fel posibil: el poate să fit probabil[2]. Orice lucru probabil trebuie să fie posibil - exact după cum un lucru care este [real] a fost posibil. Când el a trecut în faza probabilităţii, el a ieşit din faza posibilităţii. Posibilitatea precede probabilitatea. Lucru probabil înseamnă şi: existenţa probabilă. Înseamnă nu numai împlinirea condiţiunii, înseamnă şi altceva: posibilitatea împlinirii acestor condiţiuni.

Când spun despre un lucru că este posibil, presupun că trebuie să se împlinească anumite condiţii. Despre aceste condiţii, în stadiul posibilităţii, eu nu ştiu nimic. Sub ce condiţii este posibil ca eu să mă urc acum în sus, cu scaun cu tot? Sub condiţia anulării legii gravitaţiei. Este posibil ca dumneata să te urci în sus cu scaun cu tot? Este. Dar pot să anulez legea gravitaţiei? Atât, şi nimic mai mult. Asta înseamnă posibilitate: împlinirea unor anumite condiţii.

Acum evident, poţi să mă întrebi: dar aceste condiţii sunt posibile? Dacă împlinirea acestor condiţii este posibilă, lucrul devine probabil[3]. *Un fapt este probabil atunci când condiţiile posibilităţii lui sunt, la rândul lor, posibile,* când oarecum începe - aş zice, nu exact, dar d-voastră vedeţi ce vreau să spun -, *când împlinirea condiţiilor este, parţial, pe punctul de a se realiza*. Când, de pildă, eu mă uit, aşa, pe fereastră şi văd că s-au adunat norii: „E probabil că o să plouă!”. Parţial, încep să se realizeze unele condiţii. Nu este sigur că va ploua. Pentru că, nu este suficientă împlinirea unei condiţii. Trebuie să se împlinească toate condiţiile. Deci, principial vorbind, *probabilitatea presupune posibilitatea condiţiilor în care se realizează o situaţie*. Iar gradul de probabilitate depinde de începutul realizării acelor condiţii posibile. Când toate condiţiile posibile se realizează, atunci probabilitatea este maximă. Invers: cu cât condiţiile care se realizează sunt mai reduse, cu atât şi probabilitatea este mai redusă. Când toate condiţiile acestea s-au realizat, lucrul, faptul, fiinţa, cum vreţi să-i spuneţi, faptul este aici: el există. Existenţa este, prin urmare: o anumită stare a fiinţei. Fiinţa poate să existe şi poate să nu existe. Existenţa este o stare nouă a fiinţei. Ea a trecut în ceea ce noi numim realitate, în experienţa noastră, în realitatea experienţei noastre. Am putea spune că: a intrat în câmpul nostru perceptibil, în înţelesul cel mai larg al cuvântului.

5. Gândiţi-vă d-voastră acum. Un lucru care există - cum vă spuneam şi altă dată[4] - nu are nevoie de nici un fel de justificare. El este aici, te împiedici de el, n-ai ce să-i faci. Dar, se spune

despre naşterea lucrului: înainte să se întâmple, el este posibil; este probabil. Acum el este aici, este real, există. Când există, nu mai ai nimic ce să spui despre el. Poţi să spui totuşi ceva. Gândiţi-vă d-voastră la limbajul d-voastră şi spuneţi: „Uite, Doamne, îmi căzu pe cap buclucul ăsta. Nu mă aşteptam!” Spune altul: „Foarte rău că nu te aşteptai. Asta trebuia să se întâmple!” Trebuia să se întâmple! Ce înseamnă asta: trebuia să se întâmple? Că sunt anumite lucruri care există cu *necesitate*.

Ce înseamnă: există cu necesitate? Este o foarte mare problemă metafizică. Este o foarte mare problemă metafizică, pentru care îşi pierde lumea vremea de pomană. A exista cu necesitate nu este - vă rog să credeţi - o calitate a lucrului. A exista cu necesitate este - cum să vă spun eu d-voastră? - este, ceva care ne priveşte pe noi mai mult. Toate lucrurile care există, există cu necesitate, din momentul în care există. Nu este mai puţin adevărat însă că, înainte de a fi existat, eu puteam să spui: asta poate să se întâmple, dar poate să nu se întâmple.

Ce înseamnă: „poate să se *întâmple* - poate să nu se întâmple?” Pot eu să ştiu dacă se va întâmpla sau nu? Sau, nu pot să ştiu. Deci, este un calcul pe care eu îl fac în legătură cu desfăşurarea unui eveniment. Eu pot să iau o carte, să fac nişte calcule şi să zic: „Uite, steaua cutare la ora 12 noaptea.” Şi altul poate să ia cartea, să facă calculul şi să nu iasă socoteala [mea], să iasă altă socoteală Stai! Să verific calculele mele şi ale lui. Eu pot să calculez; el nu poate să calculeze. Dar se mai întâmplă încă ceva.

6. Se poate foarte bine ca un lucru să se întâmple, sau să nu se întâmple. Se întâmplă cu *necesitate*, sau se întâmplă printr-o *întâmplare*? Asta ce înseamnează? înseamnează: eu cunosc toate condiţiile în care se poate întâmpla un lucru. Sau: eu nu cunosc toate condiţiile în care se va întâmpla un lucru. Când le cunosc pe toate, eu spun: se întâmplă cu necesitate. Când eu cunosc *legile naturale*, tot ceea ce se întâmplă înăuntrul acestor legi naturale se întâmplă cu necesitate. Când eu nu cunosc legile naturale ale unor lucruri, atunci zic: se întâmplă, este întâmplare pur şi simplu.

Ce înseamnează asta „întâmplare”? înseamnează că lucrurile acelea care se întâmplă, se întâmplă în afara legilor naturale? Nu! înseamnează că nu cunosc eu legile naturale care domină aceste întâmplări. De ce? Pentru că nu le cunosc. Pur şi simplu. Sunt foarte multe lucruri care astăzi nu mai sunt întâmplări, dar care înainte erau „întâmplări”.

Atunci, *întâmplare* şi *necesitate* sunt, precum vedeţi d-voastră, *puncte de vedere*. Punctul de vedere al meu: lucrurile se petrec după o lege pe care eu o cunosc; sau după o lege pe care eu n-o cunosc.

Ce înseamnează cunosc sau nu cunosc o lege? Vine o babă, ia nişte cărbuni, începe să descânte, te unge după ureche, pe la nas şi-ţi trece durerea de cap. O cunoaşte sau n-o cunoaşte?

În înţelesul nostru, n-o cunoaşte. Dar, de fapt, ea o ştie, o cunoaşte! Nu are - ca să zic aşa - explicaţia faptului, pe care, în ultimă analiză, nici noi nu o avem. Dar, la ea, acesta este cadrul în care plasează faptele, pentru că lucrează cu alte elemente decât elementele aşa-zise logice. Cunoaşte şi ea, în felul ei. Dar, în afară de cazul ăsta - se poate ca eu să nu cunosc unele întâmplări, iar de legi să nu am habar nici măcar atât cât cunoaşte baba de felul cum decurg calculele! -, în cazul acesta, ce e? În cazul acesta avem de-a face cu întâmplarea.

Cum se întâmplă lucrurile în realitate?

Apoi, lucrurile în realitate, Dumnezeu ştie cum se întâmplă. Noi ştim ce este o *lege naturală*. Este pur şi simplu un cadru verificat de experienţa noastră. Prin însuşi faptul că legea verifică experienţa noastră, înseamnează că acest cadru este mai mare sau mai mic, după cum este experienţa noastră.

Va să zică, *legea naturală nu este ceva care există în lucruri, ci este o ordine pe care o introducem noi în lucruri*, cu ajutorul acestui calcul. În lume, în realitate, lucrurile se întâmplă, dar numai Dumnezeu ştie cum. Ele se întâmplă după legile acestea, pentru noi, nu pentru Dumnezeu.

Şi, Dumnezeu, evident că nu poate să facă un cerc pătrat. Dar Dumnezeu poate să facă orice lucru care logiceşte este posibil. Ceea ce este pentru noi necesitate sau întâmplare, este necesitate sau întâmplare pentru noi. Dar nu însemnează că într-o bună zi lucrurile nu se pot întâmpla altfel. Adică, nu însemnează că într-o bună zi noi nu ne putem trezi într-o altă lume. Adică, nu însemnează că această lume în care trăim noi nu poate să fie străpunsă şi de un fapt care răstoarnă socotelile noastre. Nu însemnează, cu alte cuvinte, că nu pot să existe, pentru noi, oameni noi, minuni. Nu minuni în sine - minuni în sine nu există. Sau, dacă vreţi, totul este minune - întrucât toate lucrurile, tot ceea ce se întâmplă, se întâmplă după vrerea lui Dumnezeu. Vrerea lui Dumnezeu are o singură limită: limitele logice, adică limitele Lui însuşi. De-aia este Dumnezeu Logos, nu? în înlănţuirile logice, orice este posibil pentru Dumnezeu. Necesitatea lumii este o necesitate logică. In afară de această necesitate logică nu există în lume, pentru Dumnezeu, nici un fel de necesitate.

Necesitatea şi întâmplarea sunt pentru noi, lucruri care ne privesc pe noi, putinţele noastre de a pătrunde toate în aceste lucruri.

Iată, prin urmare, câţiva termeni lămuriţi, care vă vor servi mai târziu, vocabularul filosofic de azi: ***necesitate, întâmplare, probabilitate, posibilitate, unitate şi dualitate***.

NOTE

1. La 8 februarie, Jeni Acterian nota: „Profesorul a ţinut până acum 9 ore de curs. Am să i le număr. Să văd cât o să ţie până la sfârşitul anului". Vezi *Jurnalul unei fiinţe greu de mulţumit*, Humanitas, Bucureşti, 1991, p. 158.
2. Nae Ionescu foloseşte categoria de *probabil* într-un sens apropiat de comunicarea obişnuită, cu înţelesul de posibil cu un grad mare de probabilitate de a se transforma în real.
3. Putem medita la acest exemplu acum, după ce zborurile spaţiale au creat în laborator condiţiile „imponderabilităţii" care face posibilă ridicarea imaginată de Nae Ionescu.
4. Vezi p. 28.

[februarie 1937]

X. TIMPUL CA FORMĂ A EXISTENŢEI

1. Viziunea kantiană a spaţiului şi a timpului
2. Timp şi istorie
3. Unitatea dintre timp şi spaţiu... ?[1]

1. Domnişoarelor şi domnilor studenţi, urmează să atacăm astăzi în miezul ei problema existenţei. D-voastră ştiţi că ceea ce se numeşte existenţă este oarecum separat, nu se acoperă cu fiinţa ca atare. Existenţa începe din alte preocupări, în momentul în care noi avem de-a face cu *timpul* şi cu *spaţiul*.

Din acest punct de vedere, al devenirii existenţei, există fără îndoială o strânsă legătură între timp şi spaţiu, dar numai din acest punct de vedere.

Împerecherea aceasta din spaţiu, aşa cum apare în istoria filosofiei şi mai ales aşa cum apare la **Kant**, este cu totul nefondată, aşa încât foarte adesea se creează un fel de analogie între timp şi spaţiu, încercare care merge atât de departe încât Kant face demonstraţia pentru spaţiu şi apoi zice că ceea ce a spus despre spaţiu se potriveşte şi pentru timp.

Eu aş fi foarte recunoscător acestui filosof dacă m-ar scuti pe mine să o fac eu, pentru că eu nu am putut să o fac.

Eu desfid pe orice mare kantian, căci trebuie să-mi dovedească că într-adevăr se poate extinde asupra timpului raţionamentul care se face asupra spaţiului.

Cu toate că eu nu am obiceiul să mă opresc şi să vorbesc despre ceea ce au făcut sau nu alţii, o să mă opresc puţin asupra acestui fapt, pentru că prea mulţi vă întâlniţi cu această problemă, prea vă umple capul toată lumea cu Kant. Kant acesta o fi fost un om mare, dar pentru noi în filosofie mare este cel care ne este de folos. Aşa încât, repet, desfid pe orice kantian; trebuie să arate că într-adevăr ceea ce este valabil pentru spaţiu este valabil şi pentru timp. A fost mai degrabă la mijloc o şmecherie şi un fel de înconjurare, o eludare mai bine zis a dificultăţilor. Pentru că, într-adevăr, nu stă în posibilităţile mele, care sunt şi ele foarte puţine - după cum ştiţi şi d-voastră -, nu stă în posibilităţile nimănui să facă această extindere, această extrapolare, cum ar zice matematicienii.

Timpul şi spaţiul sunt lucruri cu totul deosebite. Asupra acestui lucru o să revenim foarte curând.

2. Fapt este că tot ceea ce există, noi zicem că există în timp. Dar cum există în timp? Vedeţi d-voastră, ceea ce există este pentru noi, în oarecare fel, acelaşi lucru cu ceea ce se întâmplă; ceea ce are viaţă, ceea ce are *istorie*, istoria, ceea ce are un început şi un sfârşit. De fapt, istoria înseamnă existenţă.

De câte ori se vorbeşte de existenţă se vorbeşte din punct de vedere istoric; deşi sunt unii absolutişti în filosofie - cum sunt unii pe la noi - care cam cârâie: *„Ce face Nae Ionescu ăsta?, creează un realism?”*

Nae Ionescu ce să facă, umblă şi el pe cărările acestea.

Să mă ierte Dumnezeu, dar istoria nu este pentru mine ceva relativ. La mine istoria este un absolut, este însăşi viaţa, o existenţă aşadar istorică, existenţă aşa de necesară - aş zice -, încât nici nu se poate concepe ceva în afara istoriei. Istoria înseamnă început şi sfârşit. Dar nu înseamnă

început şi sfârşit propriu-zis, un fel de linie care se desfăşoară în infinit, vine din infinit, merge înainte, încolo, la nesfârşit.

Dacă vrei să judeci istoria în funcţie de timp, faci însă, oricum s-ar părea paradoxal, un drum fals. Căci, vedeţi d-voastră ce însemnează timp? Timp însemnează propriu-zis acum. Dar ce însemnează acum? Acum nu însemnează nimic, pentru că, în momentul în care ai spus acum, acest acum a şi dispărut.

De aceea, dacă vrei într-adevăr să identifici timpul cu istoria, atunci istoria nu există. Dacă vrei să identifici, pe de altă parte, timpul cu existenţa, iarăşi existenţa nu există, pentru că timpul însemnând acum şi aici, iar acum neexistând propriu-zis, însemnează că avem un punct de vedere precar.

3. *Acum* nu însemnează propriu-zis o stare pozitivă. Acum însemnează numai o indicaţie. Eu zic că există ceva întrucât există acum; întrucât nu se poate aplica indicaţia acum, nu întrucât există în acum, căci nu există acum, întrucât acum este aici şi întrucât ceva poate fi găsit sub această posibilitate acum. Dar eu nu pot să identific acest acum, nu pot stabili dacă acest acum există aici. Acum este o atitudine a mea faţă de existenţă. Aş zice mai mult, acum ca un fel de calitate a existenţei, un fel de indicaţie a existenţei că aceasta există şi nu numai că poate fi gândită, ci trebuie necesarmente gândită.

Vedeţi d-voastră, ceea ce spun eu este aşa de adevărat încât s-a găsit un cugetător care să vină să mă întrebe: „Ştii că ceea ce spui dumneata seamănă grozav cu ceea ce spunea domnul cutare. Ăla a făcut o carte în trei volume[2]. Dumneata ce zici[3]?”

NOTE

1. Lecţie incompletă. Vezi, mai jos, nota 3.
2. Probabil că referirea este la G. W. Fr. Hegel, cu cele trei volume ale *Enciclopediei ştiinţelor filosofice*: partea întâi, *Logica*, partea a doua, *Filosofia naturii*; partea a treia, *Filosofia spiritului*.
3. La descifrare, după această întrebare, stenograful a încurcat paginile şi a reluat, într-o formă puţin diferită, pasajele din lecţia a IV-a, de la: „Dar cu fiinţa aceasta...”, până la: „Despre asta, mâine” (în ed. de faţă, de la p. 28 până la p. 36)

Iată a doua descifrare a stenogramei:

„Domnilor, fiinţa aceasta ne apare deosebită de obiectul respectiv. Cu fiinţa aceasta nu se întâmplă niciodată nimic. Fiinţa aceasta, conceptul de masă de exemplu, poate fi subiect într-o propoziţie, dar subiectul acesta nu are - ca să întrebuinţăm mai ales o imagine - decât un termen propriu-zis. Fiinţa aceasta a conceptului nu are viaţă, nu se întâmplă nimic cu conceptul, în înţelesul că şi peste 20 000 de ani, aici sau la Polul Nord, ori în Planeta Marte, oriunde ar fi, el rămâne întotdeauna acelaşi.

Dar ce însemnează: a rămâne întotdeauna acelaşi? Că nimic nu se schimbă în el.

Ce însemnează nimic nu se întâmplă în el? Însemnează: nimic nu se întâmplă cu el.

Evident, eu pot să fac diferite judecăţi cu ajutorul conceptului, dar conceptul acesta luat ca obiect, o fiinţă mai exact, cu o fiinţă se întâmplă ceva, dar cu conceptul nu se întâmplă nimic; el nu se schimbă deloc. Nu că nu se schimbă în el însuşi. Mai mult decât atât, o să vedeţi d-voastră deosebirea. Dar el nu este punct de plecare pentru nici un proces.

Vedeţi d-voastră, dacă eu iau un ou şi îl pun la o anumită temperatură, oul acesta se schimbă, oul acesta dispare cu totul şi în locul lui am altceva. Dar o să spuneţi d-voastră: foarte bine, dar a fost ceva în oul acela, care continuă să fie în fiinţa aceea care urmează.

Desigur, este ceva schimbător. Dumnezeu ştie, asta se poate, dar cu conceptul nu se întâmplă nimic. El nu este punct de plecare pentru ceva, el nu intră. În nici un proces. Cu alţi

termeni spus: el nu are istorie.

Va să zică, există o fiinţă care nu are istorie şi există o anumită altă fiinţă - cum este masa aceasta, cum este oul de care vorbeam adineaori - care are istorie.

Obiectul sau fiinţa aceasta a conceptului fără istorie este o fiinţă în ea însăşi?

Dacă vă aduceţi bine aminte d-voastră din alte convorbiri ale noastre, noi trebuie să recunoaştem acestei fiinţe calitatea de obiect.

Ce înseamnă să-i recunoaştem calitatea de obiect?

Înseamnă să recunoaştem că această fiinţă are o anumită structură a ei, ca să zic aşa, pe care noi nu o putem influenţa în nici un fel.

De pildă, conceptul de triunghi. Conceptul de triunghi, în sensul cel mai general, se defineşte prin trei drepte care se află în acelaşi plan. D-voastră ştiţi că trei drepte din acelaşi plan dau întotdeauna un triunghi, indiferent de poziţia pe care o ocupă aceste drepte, chiar dacă ar fi paralele. Teoretic vorbind, dreptele acestea se întâlnesc undeva la infinit.

Conceptul acesta de triunghi însă, definit prin aceste trei drepte, mai are şi alte calităţi, iar aceste calităţi nu depind de noi. Eu am inventat, să zicem, obiectul acesta ideal, obiectul acesta matematic, dar eu sunt obligat să recunosc că, alături de aceste elemente fundamentale, se mai ivesc şi alte elemente, cum este, de pildă, elementul unghi, elementul sumă a unghiurilor acestora. Se mai ivesc, pe urmă, diferite raporturi fixe care există între aceste elemente.

Desigur, eu pot să definesc triunghiul tot aşa de bine printr-o latură şi două unghiuri adiacente. De asemenea, atunci când calculez suprafaţa triunghiului, descopăr iarăşi anumite relaţii care există între aceste elemente. Spun: eu însumi descopăr aceste elemente. Termenul acesta pe care îl întrebuinţez eu arată o caracteristică; nu descoperi ceva pe care îl faci tu, descoperi ceva care există în afară de tine.

Obiectul acesta ideal al triunghiului matematic, pe de o parte, pe de altă parte, conceptul acela de care vorbeam adineaori sunt obiecte, sunt fiinţe care, independent de originea lor, există în ele însele. Adică, au o anumită structură a lor, căreia eu nu pot să-i fac nici un fel de modificare fără ca să nu modific însăşi fiinţa lor.

Dar, vedeţi d-voastră, obiectul acesta, existând oarecum independent de mine, nu există propriu-zis decât prin mine. Există un concept ca instrument al meu de identificat, nu ca instrument în sine, pentru că şi un tipar este un instrument. Evident, dar instrumentul acesta există în acelaşi timp ca lucru oarecare. Pe câtă vreme, conceptul nu există decât în funcţie de o conştiinţă cunoscătoare.

Subiectul acesta care cunoaşte are o serie de instrumente de care se serveşte. Între aceste instrumente de cunoaştere există şi conceptul, dar nu ca o existenţă independentă de mine. Ea rămâne totuşi independentă de mine ca obiect, dar, în momentul în care eu am inventat acest instrument, ea nu mai poate să-i schimbe structura. Masa aceasta, de pildă, poate să existe, după cum poate să existe un cal, un munte etc.

Toate acestea există, indiferent de faptul că exist eu, că le cunosc sau nu le cunosc. Este altceva: ele încep să existe în momentul în care le cunosc eu. Asta e cu totul altă problemă! Dar calul, muntele, zăpada ş.a.m.d., acestea sunt existenţe - hai să zic - în sine, în înţelesul de independente de mine însumi. Independent de mine ca fiinţă cunoscătoare, nu independent de mine ca fiinţă care face şi ea ceva.

Vedeţi d-voastră, când un om ia un băţ, îl ascute la un capăt şi îl întrebuinţează ca suliţă, el a făcut ceva, a inventat ceva. Acest ceva este iarăşi o realitate, un obiect, este o invenţie omenească. Sigur că da. Dar nu o invenţie a mea ca fiinţă cunoscătoare, o invenţie a mea ca om pur şi simplu.

Nu tot aşa este, de pildă, când eu fac un metru şi încep să măsor cu metrul acesta. Desigur, este ceva deosebit de suliţa de adineaori. Atunci când construiesc un triunghi, acesta este şi el deosebit de conceptul de triunghi. Conceptul de triunghi este o invenţie a subiectului care

cunoaşte. Triunghiul este o invenţie a omului, de aceeaşi natură cu suliţa şi metrul de care vorbeam.

Categoria aceasta de concept ca subiect al unei propoziţii, [conceptele acestea] sunt existenţe care se datoresc mie în funcţia mea de cunoscător, eu ca subiect cunoscător. Ele sunt deosebite de celelalte invenţii ale mele, care pot fi de altă natură decât obiectele ideale, cum a fost triunghiul.

Problema aceasta a obiectelor ideale comportă şi ea anumite precizări, dar, grosso modo, ceea ce ne interesează pe noi astăzi despre fiinţa aceasta este suficient pentru ca să înţelegeţi că conceptul nu numai că nu are istorie; dar el nu există decât întrucât există un eu cunoscător, o fiinţă cunoscătoare.

Va să zică, atunci când eu vorbesc de un obiect oarecare, masă, munte, cal, zăpadă ş.a.m.d., eu pot spune: toate obiectele acestea există în afară de mine şi independent de mine şi care pot fi pentru mine obiecte de cunoaştere. Eu pot să presupun că toate aceste obiecte nu sunt decât transformări, că sub toate aceste obiecte există ceva permanent, aşa încât aceste obiecte nu sunt decât forme ale acestei permanenţe.

Pot să spun, cu alte cuvinte, că există o substanţă. Eu nu pot să spun însă că există o substanţă sub obiectele de natură logică. Această substanţă trebuie înlăturată din capul locului din această clasificare. Dar cu aceasta noi vrem să punem o altă problemă.

Am spus că fiinţa este ceva care se comportă ca subiect. Noi considerăm acest ceva, prin urmare, în funcţiile lui de subiect Dar noi mai putem considera acest ceva şi sub alt punct de vedere; şi anume, în esenţa lui, nu în felul în care se comportă, ci în ceea ce este el.

Din determinarea aceasta pe care o făcurăm noi, arătând că există anumite categorii de subiecte, în legătură cu care se poate pune problema substanţei, rezultă că determinarea fiinţă este mai generală decât determinarea substanţă.

D-voastră ştiţi că, pentru unele sisteme de metafizică, problema fundamentală a metafizicii este problema substanţei. Ei bine, noi părăsim drumul acesta, noi plecăm de la determinarea acesteia mai generală, iar această determinare, cea mai generală, este fiinţa. Ea este o determinare funcţională, cum se comportă fiinţa, nu ce este fiinţa.

De aceea, spuneam rândul trecut, că cea mai completă determinare a fiinţei este calitatea ei de a fi subiect. Această calitate de subiect este valabilă pentru tot ceea ce, într-un fel sau altul, există, fiinţează, indiferent sau independent de mine.

Va să zică, domnilor, mergem mai departe.

Noi despărţim deci toată experienţa noastră în ceea ce există prin mine, pe de o parte, şi ceea ce există independent de mine, pe de altă parte. O cunoştinţă există prin mine, cunoştinţa unui obiect care există independent de mine. De exemplu, obiectul ideal matematic există prin mine, în înţelesul acesta, nu ca obiect propriu-zis, ci tot ca instrument de cunoaştere.

D-voastră ştiţi că obiectele acestea matematice nu constituie o lume, un univers matematic, ci constituie o lume a semnelor, o lume instrumentală. Lumea matematicii reprezintă, într-un fel oarecare, un limbaj, cam în acelaşi fel cu limbajul logic. Ele sunt semne care reprezintă cuvinte, dar ele alcătuiesc toate un limbaj într-un fel oarecare.

Va să zică, stabilirăm că există deocamdată o lume care nu există decât prin mine şi o lume care există independent de mine. Între cele două lumi exist însă eu. Eu sunt în totalitatea existenţei acesteia, fără îndoială, un punct de reper. Experienţa înseamnă, în ultimă analiză, ceva care există pentru mine, chiar dacă nu există prin mine. Dar, în momentul în care eu vreau să mă orientez în mijlocul existenţei, eu raportez totul la mine. Eu sunt centrul de reper; dar celelalte care există? Celelalte sunt, de asemenea, obiecte existând independent de mine. Ele nu există propriu-zis pentru mine în nici un fel. Sau, există pentru mine într-un fel analog; masă, există într-un fel precis; munte există într-un fel deosebit de masă şi într-un chip deosebit de obiectele pe care le inventez eu în anumite scopuri, deşi eu exist în chip absolut deosebit de ceea ce s-ar putea să fiu eu în

ceilalţi. Pentru că de acest eu, care s-ar putea să existe în ceilalţi, eu nu pot să iau cunoştinţă. Eu trebuie să presupun pe cale de analogie, trebuie să admit că ceea ce se întâmplă cu mine se întâmplă în condiţii analoage şi cu ceilalţi oameni. Dar eu nu pot lua cunoştinţă în nici un fel de ceea ce se întâmplă în ceilalţi oameni.

Adică eul, întrucât s-ar presupune că nu este singur în univers, că nu există în toată existenţa decât un singur eu, al meu, eul acesta este ceva ireductibil, există în el însuşi, absolut incapabil de a se transmite.

Eu ştiu că există obiecte în afară de mine. Şi mai ştiu că între aceste obiecte care există în afară de mine şi fără concursul meu, există oameni, întrucât şi eu însumi sunt om. Pentru că şi eu, cel care cunosc, sunt asemănător cu oamenii ceilalţi. Pe aceşti oameni eu îi cunosc exact cum mă cunosc pe mine, dar eul acelor oameni eu nu pot să-l cunosc, pentru că eu, întrucât sunt eu, sunt obiect de trăire imediată pentru mine însumi.

Acel eu face parte, prin urmare, dintr-o categorie deosebită de obiecte. Eu mă trăiesc pe mine ca eu întru atât încât sunt eu şi întrucât mă trăiesc pe mine eu devin pentru mine obiect. Cel care trăieşte este subiect. Eu mă trăiesc pe mine, eu pot să devin obiect de cunoaştere pentru mine însumi, dar acest eu nu poate să devină obiect pentru altcineva afară de el.

Există, prin urmare, o linie care, chiar dacă teoretic ar merge în infinit, această linie este oarecum îngrădită. Nu există nici un fel de pătrundere din afară Eu sunt obiect numai pentru mine, nu pot să fiu obiect pentru altcineva Un obiect oarecare poate fi obiect şi pentru altul; un exemplu, masa aceasta. Mai mult decât atât, încă eu, ca fiinţă cunoscătoare, eu inventez ceva. Cum am văzut, inventez un triunghi sau inventez un concept. Acest concept devine obiect pentru toţi ceilalţi. Într-un fel oarecare, eu pot transmite deci obiectul acesta.

D-voastră ştiţi că noi lucrăm cu concepte. Conceptele acestea le inventăm, nu le creăm. Nu creăm fiecare concept. Cine vrea să mai creeze o dată un concept îşi pierde vremea, întocmai ca acel care spune că el a descoperit roata.

Va să zică, chiar obiectele mele din invenţia mea devin, într-un oarecare fel, obiecte şi pot fi comunicate. Ele fac parte din experienţa comună a noastră, din experienţa tuturor, adică, ele sunt obiectivate, prin urmare. Dar am stabilit că eul rămâne închis întotdeauna în el însuşi, nu poate fi comunicat în nici un fel.

Toate afirmaţiile pe care le fac asupra celorlalte euri sunt strict din punctul meu de vedere şi se fac pe cale de analogie.

Eu zic, aşadar, că, de îndată ce şi ele sunt oameni, probabil că şi în ele trebuie să se întâmple ceea ce se întâmplă în mine, de îndată ce există un eu la care se raportează toată experienţa. Dar este vorba de o cale dedusă, de o analogie şi punctul de plecare rămâne în mine.

Şi atunci, se naşte întrebarea, care este fundamentală în orice metafizică: este adevărat că, din punctul meu de vedere, nu poate să existe decât această fiinţă, acest eu. Celelalte fiinţe, celelalte euri sunt existenţe pe care eu trebuie să le concep pe cale de analogie.

Dacă însă eu consider pe om în existenta lui obiectivată şi ajung la încheierea că şi eu sunt om la fel ca ceilalţi în existenţa mea obiectivă, atunci este justificată întrebarea: am eu dreptul să pornesc, în valorificarea experienţei, de la acest eu personal, am eu dreptul să acord celorlalte euri cel mult o existenţă prin analogie?

Cu alte cuvinte, eu condiţionez existenţa oamenilor de mine. Eu sunt şi eu, pur şi simplu, un om între ceilalţi.

Aceasta este întrebarea crucială a metafizicii, care s-a pus în atâtea feluri şi care a dus la individualism, imanentism, transcendentalism sau mai ştiu eu cum.

Eul este elementul ultim c are trebuie să fie considerat ca punct de plecare sau eul acesta nu este decât un obiect, o experienţă între altele?

Totul porneşte de la mine, este dependent de mine? Sau eu însumi depind de altceva, care există deasupra mea, exact cum există şi deasupra celorlalte obiecte pe care eu le numesc oameni?

Dar, despre aceasta, mâine”.

[joi 18 februarie 1937][1]

XI. MODURI DE MANIFESTARE A TIMPULUI

1. Timpul istoric
2. Timpul fizic
3. Timpul psihologic. Trăirea duratei
4. Măsurarea duratei
5. Direcţia timpului
6. Timp şi devenire. Categoria de eveniment
7. Viziunea metafizică asupra timpului

1. Domnilor, am stabilit rândul trecut că *timpul istoric* nu este propriu-zis istorie. Trebuie însă să observăm, tot ca o precizare, că timpul istoric este ceva deosebit de istorie întru atât întrucât acestea s-ar identifica cu timpul. Timpul istoriei sau timpul istoric este cronologie, iar cronologia nici nu înseamnează măcar succesiune în timp.

Într-adevăr, dacă aţi vrea să vă daţi seama ce înseamnează fenomen istoric, când un fapt poate fi studiat istoriceşte, atunci veţi vedea că, aşa cum a stabilit pe vremuri Pârvan la noi, şi anume, concomitent cu cercetătorul german Simmel, un fenomen este istoric atunci când el poate să fie încadrat între alte două fenomene, pe aceeaşi linie.

Aşa încât, vedeţi d-voastră, fenomenul istoric se defineşte prin acest „între”. Atâta vreme cât eu am numai un singur punct de reper, fenomenul nu izbuteşte să fie istoric. El este - dacă vreţi d-voastră - preistoric.

Pentru ca să pot vorbi de fenomen istoric, eu am nevoie de două puncte de reper. Nu se poate ca acest fenomen să fie plasat într-o epocă deja cunoscută, fără ca această epocă să aibă un început şi un sfârşit identificabile. Dacă fenomenul este liber înspre o parte, fenomenul acesta face parte din preistorie, nu din istorie.

Evident, este vorba de timpul istoric, de timpul utilizat de ştiinţa istoriei, nu de timpul însuşi, ca atare.

2. Tot aşa se poate vorbi de un *timp psihologic*, sau de un *timp fizic*; lumea măsurabilă a fenomenelor.

În general, cred că izbutisem să vă lămuresc anul trecut[2] că în genere fenomenul fizic se defineşte prin măsură; orice fenomen este fizic atunci când el poate fi măsurat. Dacă, prin urmare, se poate măsura acest timp, am timpul fizic. Cum se face măsurarea acestui timp fizic, ştiţi d-voastră: printr-o transpunere a lui în spaţiu. Fie că această transpunere în spaţiu se face cu ajutorul unui ceasornic, fie că se face cu ajutorul unui grafic.

Într-un caz, timpul este transpus pe linie curbă închisă; în celălalt caz, el este transpus pe o linie dreaptă. Dacă noi urmărim pe această linie un fenomen care se produce şi care fenomen se înscrie pe această linie într-un fel sau altul, noi măsurăm propriu-zis durata unui fenomen.

3. Dar ce este durata unui fenomen? Poate cu ajutorul acestei durate vom izbuti să înţelegem ce este timpul. Durata unui eveniment este aici aspectul psihologic al timpului.

Conştiinţa noastră trăieşte succesiunea aceasta a evenimentelor cu o anumită intensitate. Intensitatea aceasta variază de la un individ la alt individ şi, la acelaşi individ, de la o împrejurare la

alta. Atunci există timpuri pline. Se spune, iarăşi, că există şi timpuri goale. Fizica admite chiar că există timpuri de diverse intensităţi, în chip obiectiv.

De aici teoria relativităţii timpului, teorie a relativităţii[3] care, din acest punct de vedere, nu poate fi exactă. Pentru că, aşa cum a izbutit Bergson să dovedească, aceste timpuri se reduc de fapt la unul şi acelaşi timp general. Această intensitate cu care noi trăim succesiunea evenimentelor ar putea să ne dea impresia unei durate mai scurte sau a uneia mai lungi. Durata aceasta fiind, prin urmare, o impresie, este relativă; sau - dacă voiţi - subiectivă.

Timpul trece o dată încet, altă dată timpul trece foarte repede.

Ce însemnează că timpul trece mai încet sau mai repede? Că noi trăim mai intens o dată, mai puţin intens altă dată.

D-voastră ştiţi că există oameni care se plictisesc; sunt de ăştia. Ce însemnează un om care se plictiseşte? Un om pentru care timpul trece foarte încet: „Haide, o să omorâm timpul. Haide să facem aşa încât să nu mai simţim că trăim, să scăpăm de noi înşine. Să umplem cu ceva golul acesta al timpului care curge prea încet.”

Desigur, cu cât într-o porţiune de timp se întâmplă mai multe fapte, cu atât noi trăim mai intens această porţiune de timp.

Va să zică, vedeţi d-voastră, intervin o mulţime de evenimente subiective care intră în *trăirea* aceasta a *duratei* evenimentelor, evenimente subiective cărora nu li se poate pune nici un fel de stavilă. Mai precis, subiectivitate căreia nu i se poate pune stavilă. Ceva mai mult, subiectivitatea aceasta, sau relativitatea aceasta a duratei, depinde nu numai de intensitatea cu care trăim noi evenimentul, ci mai depinde şi de alte întâmplări, de alte împrejurări. De pildă, d-voastră ştiţi că în vis lucrurile se petrec mult mai repede decât în realitate. D-voastră ştiţi, din studiile de psihologie, că un vis care îţi dă impresia că se desfăşoară foarte normal, înăuntrul căruia evenimentele îşi au durata lor normală, de fapt el se desfăşoară pe o perioadă foarte scurtă de timp.

Vă amintiţi cazul cetăţeanului acela care visase că este ghilotinat. Un om care a visat că trăieşte Revoluţia Franceză este arestat, nu ştie pentru ce, este judecat şi condamnat apoi. Este dus la ghilotină, unde i se taie capul, şi în acel moment el se trezeşte ca să îndepărteze nu ştiu ce obiect rece care îi căzuse pe gât.

Vă închipuiţi d-voastră că, din momentul în care i-a căzut obiectul acela rece pe gât şi până s-a deşteptat - din punct de vedere fizic vorbind -, a trecut un timp extrem de scurt. Însă, în acel timp extrem de scurt, el a putut să plaseze, fulgerător de repede, acea întreagă serie de evenimente pe care le visa el şi pe care le-a trăit cu durata lor normală.

Va să zică, psihologiceşte vorbind, aşa-zisa durată normală a unui eveniment nu este propriu-zis timpul fizic, ci este cu totul altceva. Este intensitatea cu care noi trăim un eveniment.

4. Evident, sunt şi alte lucruri greu explicabile în această cercetare psihologică a timpului. De pildă, cum se explică faptul că sunt oameni care se pot scula la ora la care vor. “Am să mă scol mâine dimineaţă la ora 5” - şi se scoală la ora 5. Mai ciudat este că el se scoală la ora 6, după ceasul lui care merge prost.

Sunt deci anumite lucruri de acestea mai greu explicabile. Dar astea trebuie să le explice psihologia, care - după cum ştiţi d-voastră - este o ştiinţă foarte serioasă şi foarte exactă, nu ca noi, ăştia, care vorbim cu duşii de pe lume[4].

Prin urmare, timpul acesta psihologic, care *măsoară* durata evenimentelor, nu este nici el timpul care ne interesează pe noi. Durata subiectivă a evenimentelor este, ştiinţificeşte, corectată prin introducerea unor puncte de reper obiective.

În loc ca eu să înregistrez durata unui eveniment în conştiinţa mea - care, neavând această posibilitate de a grada intensitatea, nu poate să-mi dea decât rezultate foarte relative -, eu raportez tot ceea ce se întâmplă la un anumit fenomen, din afară de mine. De pildă, la învârtirea

Pământului în jurul axei lui; sau, la mişcarea acului pe un cadran de ceasornic.

Principial, este de la sine înţeles că orice fenomen care are anumită constanţă în desfăşurarea lui poate fi considerat ca reper. El poate să împartă timpul în ore, cum facem astăzi, dar nu este deloc obligatoriu. Dacă împart timpul în ceasuri, o fac pentru că o fac cu ajutorul unui alt eveniment şi controlez constanţa fenomenului meu, care se numeşte învârtirea unui ac pe un cadran.

Desigur, trecerea unui astru la meridianul locului este iarăşi un fenomen de a cărui stabilitate nu ne putem îndoi. Repetarea precisă a evenimentului acela face ca el să fie considerat - şi este considerat de noi - ca un control pentru celelalte evenimente.

D-voastră ştiţi că în fiecare zi se dă ora la radio. Teoretic, această oră de la radio este furnizată de un anumit reper, în scopul verificării precise a orei când astrul trece de meridianul nostru local - adică de meridianul oraşului Bucureşti - şi eu consider acest eveniment ca punct de reper, ca unitate de măsuri. Desigur, este şi aici ceva arbitrar, după cum şi metrul este ceva arbitrar. Metrul este 1/40-a milionime din ecuator. De ce s-a luat ecuatorul? Pentru că aşa m-am învoit. Înainte [vreme] se măsura cu cotul sau se măsura cu pasul. Dar cotul, pasul, palmacul sunt mai puţin precise.

Orice unitate de măsură este arbitrară. Dar, chiar dacă este arbitrară, ea are totuşi o valoare obiectivă, care este dată tocmai de acest eveniment astronomic care se produce în afară de mine şi pe care - pentru ca să nu-l reduc în ceea ce se numeşte coeficientul meu personal - îl raportez la ceva foarte precis, o linie anumită. Indiferent dacă timpul este plin sau gol, pentru mine acul acesta caţe se mişcă în acelaşi fel face ca el să fie, pentru mine, un control al subiectivităţii mele.

Ceea ce este de reţinut însă în toată discuţia aceasta, fie că este vorba de timpul istoric, fie că vorbim de timpul psihologic sau de cel fizic, este că noi constatăm o multiplicitate de evenimente care se află faţă de celelalte într-un anumit raport, pe o anumită linie a timpului istoric, adică între alte două evenimente.

Timpul psihologic este, într-un fel, deosebit de cel istoric. Deosebit în fond numai sau şi în formă? Deosebit numai în formă, pentru că, atunci când spun că un eveniment istoric se află între alte două evenimente, deja - de fapt - vorbesc de o anumită direcţie.

5. Întotdeauna când este vorba de timp, este vorba şi de *direcţie*. Evident, această direcţie poate fi de mai multe feluri. Direcţia este nu numai în timp ci şi în spaţiu. De pildă, vectorul este o durată oarecare, dar se mai adaugă încă ceva: direcţia.
Ei bine, în momentul în care a intrat în joc ideea de moment, parcă se introduce în experienţa noastră ceva nou. Ce însemnează „între”? „între” însemnează că există un „înainte” şi un „după”, după care; spaţial vorbind - eu am aici o linie şi două puncte şi, între cele două puncte, un al treilea punct. Eu pot să spun că punctul acesta este înainte de cel de la mijloc, iar celălalt este după el. Adică, în momentul în care am introdus ideea de direcţie, am introdus ideea de generare.

Ce însemnează „înainte” şi „după”? însemnează: plec dintr-un loc şi ajung în alt loc. Dar eu nu pot spune că am o direcţie în spaţiu, pentru că spaţiul există pur şi simplu odată. Asta însemnează simultaneitate. Dar pentru ca, într-adevăr, spaţiul prin simultaneitatea lui să definească şi direcţia, ar trebui ca spaţiul să se definească prin el însuşi.

Noi o să vedem rândul viitor, când vom vorbi despre spaţiu, dacă el este într-adevăr o realitate autonomă sau nu.

6. Deci, acest fapt pe care îl cercetăm acum împreună ne pune pe noi pe urma unei probleme noi faţă de simultaneitatea spaţiului. Când zic B este după A, sau când zic că el ocupă poziţia cutare, între cutare şi cutare, dar dacă este între A şi C acest B, atunci A este înainte de B şi C înainte de D. Dar eu pot să spun că şi C este înaintea lui B şi B înaintea lui A, numai că atunci plec din altă parte.

Va să zică, plec din altă parte înseamnează: am de-a face cu un *eveniment*. Şi, în momentul în care am de-a face cu un eveniment, adică în momentul în care încep să constat nu numai că este ceva care se întâmplă propriu-zis, eu am trecut din problema fiinţei în aceea a existenţei.

Va să zică, în adevăr poziţia care se defineşte prin direcţie, această poziţie nu este ceva, ci face parte din istorie.

Vă rog să urmăriţi ceea ce spun acum, pentru că nu este aşa de simplu. Eu nu pot să expun lucrurile mai simplu şi s-ar putea ca lucrurile care sunt mai simple să fie mai greu de înţeles. Cu cât sunt mai simple, cu atât problema vă scapă.

Să ne întoarcem deci la berbecii noştri.

Spuneam că unde este poziţie este o direcţie şi unde este o direcţie este eveniment. Mai spuneam că „între" înseamnează că pun pe unul înainte şi pe celălalt după. Dar mai „înainte" şi acest „după" nu sunt poziţii spaţiale. Şi, chiar atunci când sunt poziţii spaţiale, ele au la baza lor altceva. Dumneata stai după coleg: asta înseamnează că de aici am venit cu toţii şi dumneata ai trecut dincolo de el. Dumneata stai dincoace de coleg: înseamnează că de aici am venit şi dumneata te-ai oprit mai aproape.

Tot aşa se poate zice că ai trăit un eveniment obiectiv mai lung sau ai trăit un eveniment obiectiv mai scurt.

Vedeţi deci unde apare timpul? Timpul apare acolo unde se întâmplă ceva, căci acest „înainte" şi acest „după", această revoluţie - cum se zice într-un cuvânt -, chiar spaţială fiind, tot temporală este în fond.

Apare timpul acolo unde se întâmplă ceva. Dar se întâmplă ceva numai acolo unde este ceva. Mai precis, acolo anume unde este viaţă. Nu viaţă în înţelesul biologic, ci viaţă în înţelesul general, de funcţii care se îmbină într-un tot organic. Şi Pământul are o viaţă şi nu numai în înţeles figurat. Viaţa aceasta, bios - cum i se zice pe greceşte -, este o încercuire. Şi, dacă vreţi d-voastră, de aici s-a plecat. S-a plecat de la fapte biologice, pentru că ele erau mai caracteristice pentru noi.

Când vezi masa, masa stând aşa rece, spui: masa este lucru neanimat, inert, că nu este viaţă în el. Când se mişca un om sau un animal însă, mai departe, zici: aici este viaţă. Dacă te gândeşti bine, şi aici se întâmplă ceva. Numai că, ce se întâmplă aici? Un anume proces de distrugere. Adică, aici încetează funcţiile constructive.

Cu alte cuvinte, lucrul acesta este mort. Asta înseamnează mort, în înţelesul cel mai general.

Dar, vedeţi d-voastră, întorcându-ne la problema noastră, a timpului, constatăm că există întotdeauna un „înainte" şi un „după" în tot ceea ce se întâmplă.

Acest „înainte" şi acest „după", pentru ca într-adevăr să însemneze timp, se cere să îndeplinească o condiţie. Şi anume, condiţia că „înainte" nu poate ocupa locul lui „după" şi „după" nu poate ocupa locul lui „înainte". Că, adică, tot ceea ce se întâmplă se întâmplă într-o singură direcţie.

O să spuneţi că nu este aşa. Doar dumneata luaseşi o linie şi trei puncte, spunând că A este înaintea lui B şi că C este după B. Dar tot aşa de bine puteai să spui că C este înaintea lui B, dacă pleci de dincoace. Apoi da, atunci când eu am plecat într-un fel, nu se mai poate altfel. Dacă plec de aici, evident că C este înaintea lui B. Dar, când spun că plec de aici, nu înseamnează că fac o afirmaţie de realitate, ci zic: „Iată asta este situaţia." Nu ştiu cum se va întâmpla; dar, cu siguranţă, dacă plec de aici, lucrurile se întâmplă aşa; iar dacă plec de dincoace lucrurile se întâmplă altfel.

Aceasta este numai o aşezare de elemente constitutive, fără ca situaţia aceasta să fie ceva viu, fără să aibă istorie.

7. De aceea, nici nu se poate spune, nici nu se poate afirma impresia că într-o asemenea problemă avem de-a face cu timpul. Atunci când nu există decât o singură direcţie, când intervine succesiunea, se întâmplă într-un anumit fel. Când „înainte" este „înainte" şi „după" este „după", atunci noi căpătăm conştiinţa acestei unicităţi, a acestei ireversibilităţi a succesiunii.

Necesitatea succesiunii ne arată că întâmplările se petrec în timpul metafizic. Dacă acceptăm această definiţie, rămâne să constatăm de acum înainte dacă această formă este în noi sau dacă această formă aparţine sau corespunde unei realităţi din afară.

Domnilor, eu nu ştiu ce însemnează aia: timp liber absolut. Nu ştiu, propriu-zis, nici ce este aia: timp relativ. Eu ştiu cum pot să trăiesc eu timpul şi eu ştiu că nu pot să-l trăiesc decât relativ. Că, psihologiceşte, depinde de intensitatea cu care eu trăiesc o anume situaţie, pentru ca să am de-a face cu un anumit fel de timp sau cu un alt fel de timp. Dar aceasta nu însemnează, în nici un fel, că timpul ar fi ceva pe care îl introducem noi în realitate. Timpul psihologic nu este o dovadă pentru relativitatea timpului în general, după cum relativitatea conştiinţei noastre nu este o dovadă pentru existenţa reală a acestuia.

Vrem să nu facem o greşeală fundamentală, pe care au făcut-o, de altfel, metafizicienii într-o vreme, mai ales sub influenţa psihologiei. Şi, de aceea, am tot ciocănit noi astăzi chestiunea aceasta.

Nu este obligatoriu, în nici un fel, pentru mine să conchid de la relativitatea stărilor de conştiinţă, de la valoarea reală a conştiinţei mele la relativitatea existenţei, la relativitatea obiectivă a acestor stări, pentru că timpul nu este ceva pe care îl introduc eu în eveniment. Dacă eu admit obiectivitatea existenţei şi obiectivitatea fiinţei, sunt silit mai degrabă să admit obiectivitatea existenţei. *Când admit obiectivitatea existenţei admit prin aceasta însăşi obiectivitatea timpului, pentru că timpul şi existenţa însemnează unul şi acelaşi lucru.*

Fiinţa noastră nu devine existenţă decât prin acele „înainte” şi „după”, considerate ca ireversibile. Care este timpul, este chiar obiect de cunoaştere. Acest obiect de cunoaştere eu pot să-l cunosc mai exact şi mai puţin exact, cum se zice, mai aproape de ceea ce este obiectivitate sau mai departe de ceea ce este obiectivitate, cu o aproximaţie mai mare sau mai mică. Poate că „eu” în conştiinţa mea se transformă total. Aici este vorba de probleme de teoria cunoaşterii.

Se poate ca eu să transform obiectul cunoaşterii mele. Aceasta se poate, dar nu este mai puţin adevărat că acest obiect trebuie mai întâi să existe pentru ca să existe cunoaşterea mea. Cunoştinţa mea nu este o creaţie a conştiinţei mele, ci este, pur şi simplu, într-o formă sau alta, în anumite condiţii un fel de înregistrare, un fel de înscriere a existenţei în conştiinţa mea.

Prin urmare, ce este timpul absolut? Eu nu ştiu, dar şti că trebuie să existe un timp obiectiv, care timp obiectiv est însăşi existenţa, existenţa în forma succesiunii ireversibile.

Încă o dată, prin urmare, *timpul este o existenţă obiectivă*. Iar dacă este adevărat că timpul este o existenţă obiectivi măsurarea timpului poate să fie relativă. Trăirea timpului însă poate să fie subiectivă, dar timpul în el însuşi este existenţă obiectivă. Timpul este însăşi existenţa, sub acest aspect al succesiunii ireversibile.

Unde încetează timpul? [Acolo] unde încetează fiinţa. Deci, aşa cum fiinţa mărgineşte existenţa, trebuie să existe: pentru timp ceva care îl mărgineşte. Ceea ce mărgineşte timpul este *eternitatea*.

În acelaşi fel în care timpul este forma existenţei eternitatea este forma timpului. în eternitate nu se mai întâmplă nimic, ci toate sunt. Cu fiinţa nu se întâmplă absolut nimic în afară de aceea că ea este. Dimpotrivă, nimic nu este în timp, ci totul se întâmplă în timp, pentru că nici fiinţa nu există în existenţă. *Existenţa este fiinţa în timp*.

Dacă noi ajungem numai la luarea de contact cu existenţa, noi nu putem să depăşim timpul. Dar aceasta este o altă problemă.

NOTE

1. Am corectat data de 19, existentă în stenogramă, după jurnalul lui Jeni Acterian: „Joi n-am fost. A vorbit despre timp. Zice că joi la curs a spus că «timpul e limitat de eternitate aşa cum

existenţa este limitată de fiinţă» (20 februarie 1937, op. cit., p. 159). **Vineri 19** a vorbit despre spaţiu, după cum notează Mihail Sebastian: „Vineri, după cursul lui Nae (lecţie recapitulativă despre spaţiu), în cancelaria lui”. *Jurnal. 1935-1944*, Bucureşti, Humanitas, 1996, p. 113.

2. Vezi nota 3 de la lecţia a X-a (p. 61-65)
3. Despre teoria relativităţii Nae Ionescu a scris un articol încă din tinereţe. Vezi: *Din literatura celei de a patra dimensiuni. „Sărmanul Dionis”* (în „Noua Revistă Română”, voi. IX, nr. 18, 22 februarie 1911, p. 350-352); încă şi conferinţa *De la Galilei la Einstein*, ţinută în 8 decembrie 1921 şi tipărită în „Ideea Europeană” (an IU, nr. 81, 4-11 decembrie 1921, p. 3).
4. Ironia îl vizează pe fostul său profesor, C. Rădulescu-Motru, autorul unui manual de psihologie şi exponent al filosofiei ştiinţifice, adversar al curentelor „mistice”.

[19 februarie]

XII. SPAŢIUL

Lecţia despre spaţiu, anunţată în prelegerea anterioară nu a fost stenografiată, probabil şi din cauza dificultăţii ei, care o făcea pe Jeni Acterian să o rezume şi comenteze foarte critic în jurnal: «20 februarie 1937. Al 12-lea curs de metafizică ieri. Joi n-am fost. A vorbit despre timp. Ieri despre spaţiu. Zice că joi la curs a spus că „timpul e limitat de eternitate aşa cum existenţa este limitată de fiinţă" (că forma este aşa cum forma este). Ieri m-a indus pentru a nu ştiu câta oară în eroare. Aveam impresia că a redevenit serios şi că face metafizică, nu politică. Asta până la sfârşitul orei. Spunea greu, se căznea, se vedea că are el ceva în cap, dar că îi e greu să exprime, să explice în cuvinte. La un moment dat a spus chiar: „Nu ştiu dacă înţelegeţi, cred că nu, că eu nu prea le spun bine. De altfel, trebuie să vă spun din capul locului că azi sunt zăpăcit". S-a căznit aşa toată ora aproape. Şi cu o colosală bunăvoinţă m-am căznit şi eu să-l înţeleg. Să desprind din expunerea aia nebuloasă gândul lui care credeam că este. Şi până la urmă am văzut într-adevăr că era. Dar era lamentabil. A spus că: „Spaţiul este egal: direcţie plus volum" (Pentru asta a vorbit de lucrurile cum se văd în depărtare, de basoreliefuri, de stampele japoneze. Despre linia aceea A — B care nu este totuna dacă o duci de la A la B sau din B în A. Deci alta e linia A — B şi alta linia B — A). în construcţia aceea care se cheamă spaţiu există deci direcţia care aparţine timpului şi volumul, lucrului. Deci direcţia şi volumul sunt existenţe în sine. Elemente reale, existente. Timpul se poate retrage din construcţie şi atunci se retrage viaţa. Rămâne mort (Linia aceea AB dacă n-o însemnez). Spaţiul astfel construit este un instrument de ordonare. Sunt diverse feluri de ordonare a lucrurilor. Japonezii au altfel de ordonare a lucrurilor. Volumul şi direcţia se supun unui anumit fel de ordonare, de aceea şi sunt mai multe spaţii. Pentru unii spaţiul e infinit, pentru alţii finit. „Eu am încercat să studiez geometria aceea a lui Euclid şi mi-am dat seama că n-am înţeles nimic. Euclid înţelegea ceva. Asta înseamnă că era un alt spaţiu, un alt fel de ordonare"

Vezi şi însemnările făcute după aceeaşi prelegere de Nestor Ignat, (în ed. de faţă, p. 119-125).

XIII. MATERIA[1]

NOTE

1. Nici această lecţie nu a fost stenografiată
   Vezi începutul lecţiei următoare, unde vorbeşte despre omul aflat în „vârful ierarhiei” existenţei, dar fără a spune ceva despre celelalte niveluri ale existenţei.
   Vezi şi însemnările lui Nestor Ignat (în ed. de faţă, p. 119-125).

[februarie 1937]

XIV. LIBERTATEA (I)

1. Omul - în vârful ierarhiei existenţei
2. Omul ca centru de acţiune
3. Conceptul de libertate. Posibilitate şi alegere
4. Libertate şi limită
5. Libertate şi libertăţi
6. Libertatea într-o societate colectivizată. Fenomenele statistice

1. Domnilor, este de la sine înţeles că ceea ce ne priveşte pe noi în toată experienţa noastră suntem noi înşine. Aşadar, noi înşine ocupăm o poziţie mai proeminentă în cadrul existenţei pentru că noi suntem numai pentru noi şi noi ocupăm această situaţie, aş zice, într-un chip oarecum obiectiv. Dacă există o ierarhie a existenţei, o ierarhie aşezată după orice creatură aţi voi d-voastră, atunci, fără îndoială că omul ca atare este în cap, în vârful acestei ierarhii.

Noi trăim în experienţa noastră pentru noi şi întru atât întrucât ne îmbogăţeşte pe noi cu ceva. Un om cu experienţă însemnează un om care trăieşte foarte multe împrejurări, foarte multe realităţi. Un om cu experienţă însemnează, cu alte cuvinte, un om care ştie ce se întâmplă şi, mai departe, ştie ce are de făcut.

2. Omul însă este un centru de acţiune într-un mediu oarecare. Acest centru de acţiune are de făcut ceva şi ştie ce are de făcut.

Tot ceea ce face omul nu se întâmplă pur şi simplu în virtutea unei desfăşurări oarbe. Ci, în afară de faptul că este centrul de acţiune, omul este şi centru de iniţiativă. Asta însemnează că ştie ce are de făcut.

Există mai multe posibilităţi de acţiune. Există putinţa pentru el de-a face o alegere între aceste posibilităţi.

Când el ştie ce are de făcut însemnează că el are de făcut ceva şi el ştie cum trebuie să procedeze în ceea ce are de făcut.

Prin urmare, nu se întâmplă cu acţiunea omenească ceea ce se întâmplă cu o piatră care cade. Chiar dacă piatra care cade ar şti că va cădea, încă nu s-ar putea spune că piatra ştie ce are de făcut, pentru că nu piatra face această acţiune a căderii. Ea este pasivă, este oarecum obiect în această operaţie de a cădea. Chiar dacă, prin urmare, această operaţie de a cădea s-ar dubla de conştiinţa ei, faptul acesta încă nu s-ar putea compara cu acţiunea omenească. Aceasta, pentru că, *într-o acţiune omenească omul nu este obiect*, ci întrucât, într-un oarecare fel - pe care îl vom evidenţia îndată *el este subiect*. Aceasta însemnează, cum se spune în metafizică, că *omul este liber*.

3. Gândiţi-vă d-voastră ce se cere ca omul să fie *liber*. Se cere, mai întâi, să existe *mai multe posibilităţi*. Se cere, deci, să fim în domeniul *posibilului*, nu în domeniul actului.

Noi ştim deja că în *actual* nu există decât necesitate. Că, ceea ce se întâmplă era necesar să se întâmple aşa.

Problema libertăţii se pune în domeniul *posibilului* - şi vom vedea îndată consecinţele acestui fapt. Există mai multe drumuri de urmat şi eu aleg unul din ele. Al doilea, este momentul de *a alege*. *Am avut poziţia primă, a posibilităţii în domeniul experienţei, prin urmare în domeniul naturii, şi a doua oară elementul facultăţii mele de a alege.*

Ce presupune primul element? Presupune domeniul existenţei, domeniul naturii. Ce presupune al doilea element? Facultatea de a alege.

În primul rând, deci, am avut putinţa pentru mine de a avea o vedere de ansamblu, de a mă degaja. Prin urmare, şi o situaţie de a considera această situaţie şi acţiunea mea ca atare. Dar a o considera ca un obiect, ca să zic aşa. Eu nu pot să fac acţiune decât atunci când ştiu condiţiile multiple, fără îndoială, în care această acţiune este posibilă.

Astfel, dacă eu cunosc toate acestea, atunci acţiunea este posibilă. Dacă eu nu cunosc aceste posibilităţi, atunci acţiunea nu o fac eu, ci ea se întâmplă cu mine.

Ştiţi cum se petrec lucrurile în viaţa de toate zilele: „Ce să facă, umblă şi el, aşa...!” Aşa, îl bat toate vânturile! Ce înseamnează asta? Că lucrurile se întâmplă cu el; el nu face nimic!

Va să zică, vedeţi d-voastră, este o deosebire în domeniul acesta al întâmplării, al faptelor, al evenimentelor. Acţiunea se deosebeşte prin aceea că ea este oarecum examinată, controlată, dirijată.

Acestea sunt caracteristicile acţiunii. Celelalte nu sunt acţiuni. Sunt întâmplări, evenimente, chiar dacă aceste întâmplări sau evenimente sunt în legătură cu un om. De pildă, când cineva mă ia de guler şi mă aruncă pe uşă afară, eu nu fac acţiunea cum se întâmplă. Dar nu eu fac acţiunea, ci celălalt, care mă scoate de guler şi mă aruncă pe uşă afară. El face acţiunea.

Acţiunea presupune, prin urmare, un agent. Desigur, şi vântul face o acţiune, într-un fel oarecare. O să vedem numaidecât şi aceasta. Acţiunea presupune deci un agent. Acţiunea este omenească întru atât întrucât se poate spune că ea este liberă.

Acţiunea trebuie să aibă această a doua notă caracteristică: posibilitatea de a alege între mai multe posibilităţi. El poate să aleagă.

Ce înseamnează aceasta? Noi ştim că dacă eu hotărăsc, atunci eu zic că sunt liber. Ce înseamnează aceasta, propriu-zis? Posibilitatea de a alege se exercită între mai multe posibilităţi. Dacă eu nu intervin, dacă eu nu sunt agentul acţiunii, ci dacă eu suport o acţiune, întâmplarea aceasta se face fără intervenţia mea.

În aceste împrejurări se întâmplă ceva. Nu a fost însă nimeni care, înainte de a se fi întâmplat faptul, să se gândească la mai multe posibilităţi, dacă desfăşurarea evenimentelor a luat o anumită cale. Probabil că există şi pentru întâmplările din lumea pur mecanică mai multe posibilităţi. Numai că nu ştia nimeni cum să ia în considerare posibilităţile acestea.

Acţiunea omenească înseamnează o acţiune în care omul intervine ajutând.

Vedeţi, când se spune, de exemplu, că omul mănâncă, nu este o acţiune omenească, pentru că nu depinde propriu-zis de voinţa mea. Într-un fel oarecare şi un cristal se hrăneşte, un copac se hrăneşte şi el. Hrana, alimentul, este o acţiune care depăşeşte existenţa umană.

4. Însă, o să ziceţi d-voastră: „Păi, un om poate să mănânce şi poate să nu mănânce.” Desigur, dacă vrea omul să intervină în fenomenele naturale, ajutându-le sau opunându-se lor. Dar cât? În anumite limite.

Şi măgarul lui Nastratin, ştiţi d-voastră, a învăţat să trăiască fără să mănânce. Numai că, atunci când a învăţat deja lecţia, a murit - cum spune povestea. Când a murit? Exact când a învăţat să trăiască fără să mănânce. Se vede că Nastratin ăsta a fost politician român.

Sunt, va să zică, întotdeauna anumite *limite*.

Cunoaşterea posibilităţilor înseamnează putinţa de a interveni în desfăşurarea întâmplării. Dar o putinţă de a interveni este totdeauna limitată. Limitată de ce? Limitată de natura însăşi.

Evident, eu pot să nu mănânc deloc. Dar această acţiune a mea de a nu mânca deloc este ea însăşi limitată. De ce anume? De viaţa mea. Dacă nu mai mănânc deloc, atunci mor. Şi când ai murit nu mai poţi şi nu mai mănânci.

Există întotdeauna o limită a putinţei mele de alegere. O limită a hotărârilor mele, o limită a libertăţii mele. Există libertate pentru mine, dar libertatea aceasta nu se poate exercita decât în

anumite limite.

Eu nu pot să schimb mersul naturii. Eu pot, cel mult, să suspend un proces natural; sau, pot, cel mult, să-l distrug.

Sigur, cum spuneam adineaori, eu pot să refuz să mănânc. Dar până când? Până mor, şi numai până mor. Nu la infinit.

Cu alte cuvinte, ***nu există o libertate absolută a omului. Ci, libertate înseamnează putinţa de a alege între mai multe posibilităţi. Adică, înainte ca faptul să se fi întâmplat***. Deci, această putinţă se exercită numai înainte.

Eu pot să contribui, să promovez sau să împiedic faptul.

Libertatea omenească se exercită în chip normal, în sensul promovării naturii. Asta e libertatea omenească, vedeţi!

Să presupunem că eu fac politică. Ce înseamnează pentru mine a face politică? Păi, zice, este foarte simplu. Dacă eşti om deştept, dacă eşti o mare personalitate, dumneata schimbi faţa lucrurilor E foarte aproximativă schimbarea lucrurilor, pentru că eu pot să zic: „De acum înainte în Ţara Românească o să fundez un partid, o să-l aşez pe baze parlamentare, voi face apoi o mişcare politică pe baze parlamentare...” Aşa, o să o păţesc ca bunul meu prieten Griguţă Iunian[1]. Un om de excepţională valoare, dar care nu capătă aderenţi. De ce nu are aderenţi, politic? Pentru că nu pot să fac politică după cum vreau eu, pentru că probabil hotărârilor mele le lipseşte ceva sau le prisoseşte ceva. Ce le lipseşte? Le lipseşte conformitatea cu realitatea istorică.

Există un anumit cadru în care eu pot să fac politică. Cadrul în care eu pot să fac politică îmi este dat mie de realitatea istorică.

Prin urmare, eu - omul politic -, întotdeauna când fac o acţiune politică, trebuie să mă întreb: asta se potriveşte cu realitatea istorică? Nu se potriveşte înăuntrul acestui cadru istoric, nu există pentru mine putinţa de iniţiativă, de alegere. Există libertate de acţiune - nu în afară de acest cadru, nu împotriva acestui cadru, nu depăşind acest cadru.

Eu pot să fac o acţiune oricum. Dar acţiunile mele rămân nerodnice, ca un bob de grâu căzut pe piatră, deşi el are o mulţime de posibilităţi. Dacă l-am pus pe piatră, acolo rămâne, acolo se usucă; n-o să iasă fir de grâu niciodată.

Vedeţi, prin urmare, ce înseamnează libertatea de acţiune.

Mai întâi intervine libertatea de acţiune şi ea nu se poate face decât în sensul naturii. Ea nu înseamnează propriu-zis acţiune înăuntrul acestei naturi, ci înseamnează altceva, înseamnează promovare.

Istoria îşi urmează cursul ei şi noi putem să o ajutăm într-o măsură oarecare pentru ca ea să se facă mai repede, mai uşor, mai armonios ş.a.m.d. Dar nu putem să creăm noi istoria nu putem să creăm noi natura. Asta ne depăşeşte, în primul rând. Şi, în al doilea rând, este un nonsens să se vorbească de libertate absolută.

5. Omul nu este liber să facă ce vrea el. Problema aceasta nu se pune propriu-zis. Atunci când se vorbeşte de libertate, se vorbeşte printr-un fel de generalizare forţată, libertatea fiind posibilitatea mea de a alege. Înseamnează că un om este liber atunci când el nu depăşeşte natura însăşi a omului.

Dacă dumneata ai să-mi spui mie că nu sunt liber să umblu cu capul în jos şi cu picioarele în sus, asta este atentat la libertate? Asta nu este atentat la libertate. Îmi pare foarte rău, dar nu este atentat la libertate. După cum nu este atentat la libertate atunci când vii şi îmi spui mie: „Domnule Nae Ionescu, dumneata - ăla cu mâna frântă, nu ai vrea să ridici 200 de kilograme?” Este atentat la libertatea mea? Ca şi cum mi-ai spune: „Dumneata nu ai mai vrea să umbli cu trei picioare de acum înainte?”. Iar nu este atentat la libertate.

Libertatea îşi are limitele ei, care sunt indicate de natura omului. Prin urmare, tot ceea ce depăşeşte normalul, natura omului, poate să fie interzis, fără însă ca aceasta să reprezinte un

atentat la libertate.

Dumneata vrei să instituí cenzura scrisului. Asta este atentat la libertate? Instituirea cenzurii nu este atentat la libertate. Felul în care se exercită cenzura poate fi atentat la libertate. Asta este cu totul altceva. De pildă, se instituie cenzura în felul următor: se spune: „Nimeni nu are voie să scrie decât în conformitate cu natura şi cu necesităţile reale ale societăţii omeneşti.” Are cineva ceva de spus? Normal. Nici nu se poate închipui că cineva poate să scrie în contra naturii, sau în contra necesităţilor reale ale societăţii omeneşti, să zicem. Dar dacă cineva zice: „Eu hotărăsc care sunt aceste necesităţi şi hotărăsc după cum îmi place mie. Acestea sunt necesităţile societăţii româneşti. Cu necesităţile mele personale este altceva[3].

Prin urmare, nu instituirea cenzurii înseamnează atentat la libertatea scrisă, pentru că libertatea nu înseamnează să scrii orice vrei tu. Libertatea înseamnează pur şi simplu: scrie ceea ce este normal să scrii. Că ceea ce nu este normal a se scrie, apoi asta nu se scrie. Iar dacă scrii, se întâmplă imediat ceva care te face să nu mai scrii. Adică, există o reacţie a normalului, o împotrivire, şi reacţia aceasta a normalului arată limitele în care se exercită libertatea.

6. Zice lumea şi zice un profesor că omenirea se îndreaptă astăzi înspre o societate colectivizată, care reduce cu totul libertăţile individuale. Or, zice unul, libertatea mea a fost totdeauna bunul cel mai mare pe care mi l-am putut închipui. Eu nu am înţeles niciodată cum o societate colectivizată, normală, poate fi un atentat la libertatea individului. Ea poate fi un atentat atunci când începem să scriem EU cu majuscule[4], când substituim acest EU cu societatea din care facem parte, când lăsăm să crească acest EU dincolo de limitele lui fireşti.

Dacă vrem să considerăm societatea noastră, cea din car facem parte, ca obiect în funcţie de noi, atunci, în mod normal nu după acestea se măsoară libertatea, ci după ceea ce este normal. Am văzut exemplul cu cele 200 de kilograme pe care nu mi s-a dat voie să le mai ridic. Nu este deloc deplasat, ci este exact măsura justă a problemei.

Într-o societate normală nu se încercuieşte niciodată libertatea individuală, pentru simplul motiv că societatea normală este singura lege naturală pentru indivizii dinăuntrul ei întrucât individul îşi respectă legea, el se mişcă, face alegerea îşi exercită libertatea înăuntrul legii lui, el nu poate să vină niciodată în conflict cu societatea respectivă.

Şi atunci, într-adevăr, nu există o încercuire a libertăţii individuale atunci când societatea este normală.

Există însă întotdeauna o încercuire a libertăţii individuale, există - cum se zice, cu alte cuvinte - un conflict atunci când societatea nu este normal constituită, atunci când individul creşte peste limitele lui fireşti şi devine un element de anarhie, un element de tulburare a echilibrului dinăuntrul societăţii.

Da, dar atunci lucrurile sunt exact ca în cazul de adineaori: poţi să mănânci şi poţi să nu mănânci, între anumite limite. Dacă nu mănânci astăzi, nu mănânci nici mâine şi nici poimâine, într-o bună zi mori. Atunci nu mai poţi zice: „Mănânc sau nu mănânc.” S-a isprăvit libertatea ta. S-a isprăvit - libertatea ta are limite.

Exact în acelaşi fel are acţiunea sau libertatea ta limite înăuntrul societăţii.

Problema aceasta a libertăţii a fost de la început fals pusă, chiar atunci când s-a ivit ea, pentru că nu s-a făcut de la început o trecere în absolut şi s-a uitat că posibilitatea de alegere are anumite limite. Asta, în primul rând.

Apoi, în al doilea rând, *aceste posibilităţi de alegere nu înseamnează propriu-zis posibilitatea de iniţiativă, ci ea se întâmplă numai în sensul promovării sau încetinirii unui mers al istoriei*.

Noi ştim să acţionăm. Dar autonomia aceasta a noastră nu este propriu-zis autonomie, pentru că este o autonomie cu o anumită încercuire. Există posibilitatea de alegere pentru noi numai între soluţii care duc toate înspre normalitate şi nu există posibilitate de alegere între soluţii care duc înspre anormalitate.

Deci, există libertate. Şi totuşi, nu există autonomie, pentru că autonomie ar însemna că noi ne facem legile noastre, că noi putem să ne facem legile noastre, dar în ce sens?

Ei bine, libertatea nu poate merge niciodată aşa de departe încât să ne facă autonomi. Libertatea este, cum am spus aici de atâtea ori, posibilitatea de alegere într-un anumit cadru. Dar asta, vă rog să credeţi, nu este o acţiune eminamente umană.

Astfel, d-voastră aveţi pe acasă un câine sau o pisică; şi o învăţaţi, pe pisica asta, să nu-şi facă nevoile pe covor, ci să şi le facă afară. Ce înseamnează aceasta? Zicem că am dresat-o. D-voastră aţi făcut ceva mai mult aici decât dresaj. Dacă, de pildă, spui unui câine, îi faci semn şi câinele face îndată ceva, asta este dresaj. Dar când pisica (sau câinele) se duce şi zgârie la uşă când îi vine ceasul, asta nu mai e dresaj, ci este un fel de iniţiativă personală, un fel de libertate. Căci pisica sau câinele erau liberi să zgârie la uşă sau să nu zgârie. Evident, veneau consecinţele, tot aşa cum vin şi la oameni. Şi eu sunt liber să ies pe fereastră, dar vin consecinţele pe urmă.

Va să zică, vedeţi d-voastră, această libertate care însemnează propriu-zis putinţa de alegere în momentul posibilităţii nu este un act eminamente uman, ci se întinde ceva mai mult, merge mai departe decât omul. Omul exercită acest act cu predilecţie, cu posibilităţi mult mai mari decât aceste animale. De ce? în virtutea a ceea ce se numeşte - cum ştiţi d-voastră din psihologie - personalitate.

Dar mai este încă ceva. Omul are, faţă de tot ce există, o libertate mai mare, mai largă. Omul poate să facă anumite acţiuni împotriva necesităţilor mediului social; adică, oarecum împotriva comunităţii care îi dă lui legea.

Simt anumite fenomene de natură colectivă asupra cărora eu v-am atras atenţia şi altă dată[5]. Aceste fenomene de natură colectivă se întâmplă într-o colectivitate în asemenea condiţii încât acţiunea omenească este prevalentă. Şi atunci spunem că există funcţii statistice, funcţii care se întâmplă în colectivitate, fără ca anumiţi membri ai colectivităţii să îndeplinească această acţiune.

Asta însemnează fenomen statistic. Fenomenul se întâmplă, dar niciodată el nu este determinat Colectivitatea singură va face ca fenomenul să se întâmple.

Ei bine, în fenomenele statistice există, pentru om, libertatea absolută. El poate să împlinească funcţia aceasta, actul acela care constituie o funcţie a colectivului, şi poate să nu-l împlinească.

Prin urmare, existenţa colectivităţii cu acţiunile, cu legile ei de nerăsturnat, nu însemnează propriu-zis sugrumarea libertăţii individuale. Pentru că, în orice fenomen statistic există pentru individ libertatea absolută de a participa sau de a nu participa la acest fenomen statistic.

Eu pot să particip sau să nu particip la fenomenul sinuciderii. Dar fenomenul sinuciderii se întâmplă pentru o colectivitate într-o formă precisă, după anumite legi. Există anumite împrejurări pe care eu le pot calcula. Dacă fenomenele colective sunt precumpănitor statistice, atunci individul nostru are o foarte mare libertate la dispoziţie. Pentru că, la aceste fenomene statistice omul nu este obligat să ia parte. în acest domeniu există o foarte largă libertate pentru om.

Ei bine, această libertate este într-adevăr strict omenească. Departe de a sugruma libertatea omenească, viaţa unui colectiv puternic îi deschide compartimente diferite de acţiune.

Dar dacă ne gândim la ce vă spuneam la început, ajungem la încheierea că această libertate a noastră, mărginită aşa cum este, totuşi este nemărginită practic. Teoretic, ţi se spune: „Dumneata nu te poţi mişca decât în această odaie.” Dar a fi închis într-o odaie nu însemnează încă a fi închis. Dacă, de pildă, odaia mea ar fi mare cât Ţara Românească, eu aş fi închis teoretic, practic însă nu. Iar dacă odaia ar fi mare cât tot Pământul, iarăşi aş putea fi închis teoretic, dar nu şi practic, întrucât noi nu lucrăm decât după legile noastre, libertatea noastră este absolută, este totală.

Prin urmare, ceea ce se cere pentru exercitarea acestei libertăţi este să ne aflăm în natură, adică în domeniul posibilului. Nu se poate libertate fără alegere şi nu se poate alegere decât înainte de acţiune. Alegerea se exercită numai înainte de act, atunci când actul există ca

posibilitate.

Prin urmare, dacă noi ne închipuim - aşa cum am mai spus şi altă dată - că acceptăm că domeniul posibilităţii este domeniul naturii, atunci libertatea este o caracteristică a naturii, fiind deci în domeniul posibilului.

Per contrario, acolo unde nu ne aflăm în domeniul posibilului ne aflăm în domeniul actului, unde libertatea nu mai este posibili Ar urma - cu alte cuvinte - că Dumnezeu, când este un act, nu este liber - dacă ce am spus mai înainte este adevărat.

Dar aceasta este o altă problemă.

NOTE

1. Grigore Iunian (1882-1939), originar din Tg. Jiu, om politic român, ministru, membru al Partidului Ţărănesc, al Partidului Naţional-Ţărănesc, din care a plecat în 1932 şi a întemeiat Partidul Radical-Ţărănesc. La 27 februarie, Jeni Acterian consemnează: „Am fost aseară la H[aig Acterian]. Erau Eliazii [Mircea Eliade şi soţia] şi Ţ[uţea] care a plecat însă repede). M-a mirat (de fapt nu ştiu de ce m-a mirat) faptul că Mircea gândeşte acelaşi lucru de cursul lui Nae. Când i-am zis că a sunat fals, deplasat, când N. a spus „prietenul meu Griguţă lunian spre exemplu...". Mi-a răspuns: „Da... de altfel de câte ori vorbeşte de „colective" sună fals"
2. Vezi şi evocarea lui Nae Ionescu de d. Nestor Ignat, în acest volum, p. 122. Se pare că Nae Ionescu suferise un accident de automobil (vezi p. 149)
3. Posibilă aluzie la viaţa particulară a regelui Carol al II-lea, care devenise un scandal public.
4. Aşa scriu englezii: I, dar aici este o nouă trimitere la dictatura regală, în curs de instaurare, şi căreia Nae Ionescu îi va cădea victimă, întemniţările sale din 1938-1939 agravându-i boala de inimă şi grăbindu-i sfârşitul.
5. Nae Ionescu se referă la cursurile de logică a colectivelor, pe care le-a predat în anii universitari 1934-1935, 1935-1936. (Vezi: *Curs de istorie a logicei*, 1924-1925, însoţit de trei prelegeri din *Logica colectivelor, 1934-1935*. Bucureşti, Ed. Eminescu, 1997, p. 143-176.)

XV. LIBERTATEA (II)

1. Libertatea în realitatea colectivă
2. Personalitatea umană şi legea colectivului
3. Libertatea în domeniul existenţei şi în cel al fiinţei
4. Existenţa şi transcendenţa lui Dumnezeu
5. Libertatea lui Dumnezeu

1. Domnilor, am stabilit împreună rândul trecut limitele în care se exercită *libertatea* omenească şi am descoperit, către sfârşitul expunerii noastre, că există un domeniu predilect, aş zice, pentru această libertate. în mod absolut, libertatea însemnează posibilitatea în sensul unei legi naturale, posibilitatea de promovare a istoriei, a întâmplărilor din realitate. Dar, ca să poată să existe propriu-zis o deosebire fundamentală între om şi anumite animale, există, pentru anumite animale, posibilitatea aceasta de alegere.

Noi descopeream totuşi, ieri, că există un domeniu în care libertatea aceasta a omului este mult mai largă; şi anume, domeniul faptelor care nu depind propriu-zis de un anumit individ: domeniul faptelor statistice.

Am stabilit, prin urmare, că *realităţile* colective care-l definesc pe individ, departe de a încercui libertatea individuală, constituie singurul domeniu în care libertatea omului este efectivă. Pentru că, atâta vreme cât eu pot să aleg, însemnează că eu sunt liber. Şi exist aşa cum sunt eu, şi sunt liber să mă distrug pe mine, sunt liber să lucrez cum vreau eu, până la limitele distrugerii mele.

Dar asta nu însemnează propriu-zis libertate, ci însemnează putinţa pentru mine de a uza de un coeficient în plus faţă de alte vieţuitoare, de a fi ceea ce sunt, de a mă realiza pe mine.

Libertatea însă, în înţelesul curent al cuvântului, însemnează ceva mai mult decât atât. Această libertate efectivă nouă o descoperim - aşa cum v-am arătat ieri - în acest domeniu al faptelor statistice, domeniu în care lucrurile se întâmplă aşa cum trebuie să se întâmple şi cum îmi este dată mie posibilitatea să contribui la întâmplările acestea sau să mă sustrag lor.

Stabileam deci că există, prin urmare, un loc în care eu nu sunt silit să împlinesc o lege, dar că legea aceasta se împlineşte apoi cu siguranţă. Anume, în acest domeniu al realităţilor colective, cărora individualismul le acordă un fel de siluire sălbatică a personalităţii.

Anume, în acest domeniu al faptelor statistice, prin urmare, este locul în care poate să înflorească libertatea. Tocmai pe dos de cum crede lumea. Exact pe dos!

2. Interesant că numai acest domeniu este locul unde înfloreşte personalitatea umană, pentru motivul foarte simplu că personalitatea se constituie prin ceea ce mă deosebeşte pe mine de ceilalţi. Dacă noi am sta complet sub legea colectivului, atunci, această lege a colectivului fiind una singură, noi toţi ar trebui să fim la fel.

Numai că, vedeţi d-voastră, noi am stabilit de mult, împreună, că această lege a colectivităţii, ca fapt care se întâmplă într-un colectiv, nu ţine de activitatea fiecăruia dintre noi, ci de activitatea unora dintre noi. Care - aceşti unii dintre noi - nu sunt niciodată indicaţi în chip precis. Se pot înlocui unul pe altul, nu în chip voluntar, dar se înlocuiesc unul pe altul în momentul în care unii dintre ei se refuză.

Există deci posibilitatea pentru noi să ne refuzăm fenomenului, fără ca prin aceasta să suspendăm fenomenul.

Prin acest mecanism - surprinzător poate pentru unii dintre d-voastră, cum este surprinzător şi pentru mine - se fundamentează şi este făcută posibilă libertatea omenească, adevărata libertate omenească.

Numai prin acest rol pe care-l capăt eu mă pot forma pe mine, mă pot modela pe mine. Aşa încât, supunându-mă legilor fundamentale ale existenţei mele, să fiu totuşi întrucâtva deosebit de ceilalţi semeni ai mei. *Adică, să fiu ceea ce se numeşte o personalitate, ceva întreg, armonic, închegat organic, şi totuşi deosebit de cel de alături de mine.*

Mai spuneam însă ieri că locul în care se exercită libertatea este propriu-zis natura, adică însuşi locul unde există posibilităţile. Unde nu există posibilităţi, nu poate să existe nici libertate. Cum însă posibilităţile nu există decât în natură - şi anume, înainte ca faptele să se întâmple -, însemnează că într-adevăr domeniul libertăţii este domeniul naturii.

Este o afirmaţie aparent paradoxală, asupra căreia v-am atras atenţia.

Pentru că, dacă posibilităţile există numai în natură, atunci Dumnezeu, care depăşeşte în toate felurile natura, nu mai poate fi liber! Şi noi încheiam punând întrebarea: cum se explică această situaţie paradoxală?

3. Domnilor, explicaţii există. Vedeţi d-voastră, noi am deosebit până acum două domenii caracteristice. Un domeniu al existenţei şi un alt domeniu, cel al transcendenţei, al fiinţei. Este oare posibilitatea o caracteristici o notă aparte - să zicem - a existenţei? Atunci, evident, transcendenţa nu poate închide în ea posibilitatea, deoarece transcendenţa nu închide în ea devenirea, domeniul fiinţei.

Aceste două domenii pe care le-am deosebit noi nu epuizează realitatea, nu epuizează toate posibilităţile universului, aş zice, în tot ceea ce este în el.

4. Noi credem, de obicei, că dincolo de această realitate există ceva care se numeşte Dumnezeu. Adică, suntem înclinaţi în genere să credem că Dumnezeu este o realitate transcendentă - şi de aici întrebarea aceasta care ne încurcă pe noi.

Dacă Dumnezeu intră şi în domeniul existenţei, atunci Dumnezeu nu poate să fie liber, pentru că dincolo de existenţă este numai lumea necesităţii. Lucrurile nu sunt însă aşa, şi nu pot fi aşa. . .

Mai întâi de toate, Dumnezeu nu este în lumea cealaltă. Sau, Dumnezeu nu este în lumea cealaltă mai mult decât în lumea aceasta. Dar atunci Dumnezeu este ceva absent din realitate?

Parcă noi ştim că Dumnezeu este mereu prezent în tot ceea ce se întâmplă. Teologiceşte şi după credinţa cea adevărată, Dumnezeu este prezent între noi în fiecare zi în care se face jertfa, în fiecare zi în care se oficiază o liturghie. Dumnezeu este prezent prin acea trans-substanţialitate de care le este frică unora dintre teologii noştri bucureşteni.

Transsubstanţialitatea însemnează, într-adevăr - cum ştiţi d-voastră -, prefacerea pâinii şi a vinului în trupul şi sângele lui Dumnezeu. Iar preotul acela care oficiază slujba, care oficiază liturghia, acela care săvârşeşte jertfa, este un sacrificator.

Jertfa aceasta se împlineşte în fiecare zi, ori de câte ori se face o liturghie.

Va să zică, noi credem, noi ştim, în măsura în care credem că Dumnezeu este prezent o dată după trup şi sânge şi este prezent în tot ceea ce se întâmplă.

Cu alte cuvinte, existenţa noastră este ceva pătruns de Dumnezeu până în ultimele ei amănunte. Nu se poate spune, prin urmare, că Dumnezeu este o fiinţă transcendentă, întrucât Dumnezeu transcende existenţa. Dumnezeu transcende existenţa în acelaşi fel în care eu transcend locul acesta. Dar aici este vorba de lucruri diferite, pentru că Dumnezeu, în aceeaşi măsură în care transcende lucrurile, le şi pătrunde, le trăieşte. Pe câtă vreme eu nu le trăiesc, eu sunt numai deosebit de ele.

Deci, transcendenţa lui Dumnezeu nu însemnează propriu-zis existenţa lui Dumnezeu

numai în lumea fiinţei. Raportul dintre Dumnezeu şi lume - lumea în general - este altul decât raportul dintre fiinţă şi existenţă, altul decât raportul dintre transcendenţă şi domeniul naturii.

Este adevărat că noi, ori de câte ori ne gândim la Dumnezeu sau vorbim de Dumnezeu, ne gândim la el şi vorbim de el în anumite categorii ca de un fel de obiect în genere, aşa cum gândim categoria realităţii, şi atunci Dumnezeu este un lucru. Noi mai gândim, în sfârşit, în categoria libertăţii, şi atunci Dumnezeu este o personalitate. Dar, ori de câte ori vrem să aducem o precizare cu mai multă aproximaţie în legătură cu Dumnezeu, o dată ne dăm înapoi şi alergăm la un procedeu foarte comod: facem un fel de alunecare, un fel de trecere înspre absolut. Aici există binele şi Dumnezeu este binele absolut. Aici este ştiinţa, dincolo există raţiunea, perfecţiunea ş.a.m.d. - un fel de trecere la infinit. Dar trecerea aceasta la limită, trecerea la infinit, nu rezolvă propriu-zis problema, ci o împinge mai departe. Dumnezeu nu este într-o deosebire cantitativă faţă de noi. Iată cum noi folosim termenul acesta al superlativului, făcând o ierarhizare cantitativi.

Dar nu prin ierarhizare cantitativă putem noi exprima în chip adevărat, în chip just, pe Dumnezeu.

Se mai zice despre Dumnezeu că el este cauza ultimă a lucrurilor. Dar asta înseamnează că lucrurile se înşiră toate ca pe o sfoară. Şi, la un moment dat, sfoara s-a isprăvit şi lucrul care este la capătul sforii aceleia este Dumnezeu.

Dumnezeu nu este cauza ultimă a lucrurilor, într-o serie de fapte omogene. Nu există omogenitate între diversele cauze; atunci vorbim de cauza ultimă. Cauza ultimă nu este numai ultima cauză, ci este un alt fel de cauză: Dumnezeu este pur şi simplu.

Platon zicea că Dumnezeu este ceea ce este expresia logică[1]. *Vechiul Testament* spune altfel: „Eu sunt cel ce sunt”[2]. Şi aceasta exprimă în categorii aparte, cu mai multă vehemenţă decât exprimarea logică mai măsurată. Dumnezeu este ceea ce este, s-ar traduce prin „este aşa cum este”, atât şi nimic mai mult. Nu spun cum este, afirm numai că este.

Iar când Vechiul Testament spune: „Eu sunt cel ce sunt”, vedeţi că nota aceasta este exprimată mai puternic. „Eu sunt cel ce sunt”, despre mine nu se poate spune mai mult decât atât, că „sunt”, sunt prin mine însumi.

Aici nu mai este vorba de cea mai înaltă formă a fiinţei. Este mai mult decât atât, este fiinţa pur şi simplu. Nu într-un grad superior, ci fiinţa pur şi simplu în ultima ei justificare, în ultima ei fundamentare.

Desigur, atâta vreme cât noi suntem înclinaţi a judeca pe Dumnezeu în termeni logici sau în termeni relativi, prin acest proces de generalizare, de trecere la limită, de trecere în absolut, evident, nici nu putem să înţelegem pe Dumnezeu altfel decât în funcţie de experienţa noastră. Cel mai mare efort pe-care l-am putea face ar fi să-l trecem, în sfârşit, dincolo de transcendenţă, dar acolo ne oprim.

Ei bine, în această oprire a noastră avem o ridicare înspre infinit, peste limitele existenţei. Atunci trecerea în transcendenţă este o operaţie mai falsă încă decât cea mai antropomorfă apariţie.

Este mai bine să-l judeci pe Dumnezeu şi să-l gândeşti în funcţie de om, adică să faci să treacă peste un plus de existenţă înspre transcendenţă, ca şi cum Dumnezeu nu ar exista în aceeaşi măsură în existenţă ca şi în transcendenţă. Dumnezeu transcende transcendenţa în acelaşi fel în care transcende imanenţa, când noi trecem în transcendenţă în împrejurările pe care, de altfel, vom începe să le cercetăm săptămâna viitoare.

Atunci când noi trecem în transcendenţă, noi nu trecem cu tot bagajul acesta al nostru. Noi ne depăşim într-un oarecare fel pe noi din momentul în care am ajuns la limitele existenţei, la limitele experienţei noastre. Prin urmare, noi ne depăşim, şi de acolo începe propriu-zis existenţa noastră metafizică sau fiinţa noastră metafizică.

Foarte bine, dar, în acel moment în care noi începem să fim metafiziceşte, noi încă nu trăim pentru Dumnezeu. Pe Dumnezeu îl putem trăi şi fără metafizică, îl putem trăi aici, în existenţa

aceasta pur şi simplu.

Dacă religia îţi deschide alte porţi, aceasta este altă chestiune. Aici nu este nevoie de această depăşire metafizică pentru că trăieşti conştient viaţa religioasă, Dumnezeu fiind prezent aici ca şi dincolo. Prezent nu numai spaţial, ci pretutindeni; pur şi simplu, în tot ceea ce este, în orice fel ar putea să fie.

5. Ei bine, dar dacă *Dumnezeu* este şi aici şi dincolo, atunci el este deosebit şi de acest „aici" şi de acel „dincolo". Şi atunci nu se mai poate spune că în Dumnezeu nu mai există *libertate*, pentru că numai acest „aici" este domeniul posibilităţii. De vreme ce libertatea există numai în domeniul posibilităţii, eu aş spune - cu puţină frică, fără îndoială şi ca o continuare a gândirii acesteia - că nu se poate spune că Dumnezeu este act pur sau actul pur şi simplu, aşa cum se spune în foarte multe locuri, pentru simplul motiv că tot ceea ce există trebuie să există într-un fel în Dumnezeu.

Cam cu frică spun lucrul acesta, vă mărturisesc şi o repet. Acei dintre d-voastră care sunteţi în contact mai strâns cu lucrurile acestea, poate înţelegeţi de ce spun eu „cu frică". Dar aşa se prezintă lucrurile. Aş spune, mai exact, că frica m-a adus să spun aşa.

Eu nu pot să gândesc pe Dumnezeu nici sub categoria necesităţii, nici sub categoria actului pur. În afară de „Eu sun cel ce sunt", eu nu pot să spun despre el nimic decât pe cale de analogie. Iar calea aceasta analogică poate fi bună atunci când vrei să-mi dai imaginea a ceva. De foarte multe ori, în această analogie se amestecă procesul acela de generalizare, cum aţi văzut când am analizat ierarhizarea cantitativă a relativului.

Dumnezeu nu este legat în nici un fel. El nu poate să fie legat în nici un fel de cantitate. Libertatea trebuie să existe şi pentru Dumnezeu. Evident, cu anumite limite logice.

Ar trebui să ajungem la încheierea că şi faptele lui Dumnezeu au o anumită limită: Dumnezeu nu se poate nega şi nu poate să lucreze în sensul distrugerii lui, pentru simplul motiv că distrugerea presupune un început şi un sfârşit.

Atunci când Dumnezeu este undeva unde nu există început şi sfârşit, undeva în afară de timpul acesta, în afara timpului, înseamnează propriu-zis în eternitate, pentru că eternitatea poate să fie, într-un fel, eternitatea de care vorbim noi în fiecare zi, adică a duratei care continuă la infinit. Deci, are loc o suspensie a timpului - aşa cum lămuream noi -, şi nu înseamnează lipsa timpului.

Acolo unde este Dumnezeu, dincolo de timp, nu este eternitatea, ci lipsa timpului. Ceva care durează la infinit, durează totuşi rămânând înăuntrul categoriei timp; are, adică, un început şi un sfârşit.

Dumnezeu nu are nici început, nici sfârşit, dacă este Dumnezeu. Neavând nici început, nici sfârşit el nu se poate distruge.

Limitele lui Dumnezeu sunt acelea că el este ceea ce este şi nu poate fi ceea ce nu este. El nu poate să fie decât ceea ce este. Mai pe scurt: el este şi nu poate să nu fie. Limitele lui Dumnezeu sunt fiinţarea lui permanentă. înăuntrul acestei fiinţări permanente există, pentru el, libertatea absolută, pentru simplul motiv că tot ceea ce există, există în el; şi, totul existând în el şi prin el, el este „tot", tot ceea ce face el nu are nici un fel de limită.

Iată, prin urmare, domnilor, cum se rezolvă dificultatea aceasta pe care o ridicasem noi ieri: libertatea există în domeniul existenţei şi nu există în domeniul transcendenţei. Dar asta nu înseamnează că nu există libertate în Dumnezeu. Dumnezeu transcende într-un oarecare fel şi existenţa, şi fiinţa, şi natura, şi transcendenţa. Dumnezeu nu este dincolo, el *nu este realitate metafizică*, ci ***realitatea*** pur şi simplu.

NOTE

1. Rămâne de confirmat de un specialist în Platon şi în filosofia greacă dacă Platon spune, într-

adevăr, ceea ce afirmă Nae Ionescu că „zicea” Platon.

2. Vezi: *Biblia sau Sfânta Scriptură*... Bucureşti, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1976.

XVI. CUNOAŞTEREA CA RAPORT ÎNTRE OM ŞI EXISTENŢĂ

1. Aspectul gnoseologic al raportului obiect-subiect
2. Cunoaşterea ca act de împotrivire a omului faţă de Dumnezeu şi faţă de propria-i natură
3. Cunoaşterea ca păcat şi ca încercare a omului de a se substitui lui Dumnezeu
4. Procesul de cunoaştere ca origine a unei serii de conflicte
5. Legea omului şi legea lui Dumnezeu

1. Domnilor, dacă îmi amintesc, izbutisem,să încadrăm problema aceasta a transcendenţei şi pusesem problema marginilor, a limitelor, deosebind astfel lumea de dincolo şi lumea de dincoace, deci şi condiţiile generale de existenţă, dar spre deosebire de ceea ce numim noi, cu un termen general, fiinţă.

Evident, metafizica se poate face într-o mulţime de feluri, după cum pot face să cadă accentul fundamental pe una sau pe alta dintre probleme. Dar eu v-am spus d-voastră de la început că *nu înţeleg, nu văd posibil şi nu văd vreun interes - dacă vreţi d-voastră - al speculaţiei metafizice, în afară de necesitatea aceasta de a ne găsi noi un loc în existenţă.*

Ultima problemă deci, şi cea mai de seamă problemă a metafizicii, este de natură, ca să zic aşa, antropologică.

Deosebirea aceasta a problemelor, aşa cum s-a desfăşurat în faţa d-voastră, are o caracteristică: ea porneşte, ca să zic aşa, din necesitatea noastră de a şti, din necesitatea noastră de a cunoaşte. În acest fapt, în necesitatea noastră de a şti, de a cunoaşte, stau rădăcinile tuturor problemelor pe care le-am analizat până acum.

Există, aşadar, o primă opoziţie între om şi existenţă. Opoziţie pornită din această necesitate de a şti, opoziţie deocamdată nu în înţeles de duşman, nu în înţeles de luptă, de contrarietate, ci opoziţie cel puţin în înţeles de subiect-obiect, polaritatea aceasta care stă la baza oricărei probleme a cunoaşterii.

2. Dar, vedeţi d-voastră necesitatea aceasta de a cunoaşte, care deosebeşte subiectul de obiect, este o opoziţie încă într-un înţeles mai precis.

Vă aduceţi aminte d-voastră că Adam a fost izgonit din rai pentru că a gustat dintr-un măr pe care i l-a dat Eva, într-un moment în care mărul era „fructul oprit”, fapt care însemnează însă cu totul altceva decât ceea ce ştiţi d-voastră.

Acest „fruct oprit” era pur şi simplu conştiinţa omului, conştiinţa „binelui” şi a „răului”. Şi ce s-a întâmplat? S-a găsit Şarpele să se adreseze Evei - ştia el ceva.

După ce Eva i-a dat lui Adam să guste din măr, ce s-a întâmplat?

A venit Dumnezeu şi i-a dat afară din Rai. De ce credeţi d-voastră că i-a dat afară din Rai? O să spuneţi: pentru că Dumnezeu pusese o lege acolo şi Adam, graţie Evei, îşi închipuise că poate călca legea.

Foarte bine, dar de ce pusese Dumnezeu legea aceasta? D-voastră vă închipuiţi poate că Dumnezeu i-a zis că este bine în lumea asta, că Adam trăieşte bine, i-a dat şi soţie, şi a zis: „Dar ia să-i pun şi o lege!” a zis Dumnezeu, aşa, pentru ca să-i facă mizerie?

Nu ştiu, dar legea aceasta - vedeţi, o să spună lumea că eu fac politică aici, sau ce o să mai zică -, dar legea pe care Dumnezeu i-a pus-o lui Adam nu este lipsită de sens. Nu Dumnezeu a vrut să pună lege omului, ci Dumnezeu a exprimat prin această lege pe care el o făcuse, a exprimat ceva. Ce a exprimat? A exprimat însăşi condiţia umană. Dumnezeu nu a spus: „N-ai voie să faci

cutare lucru." Dumnezeu a spus cu totul altceva: „Mă omule, tu trebuie să ştii că asta nu e de nasul tău, asta nu e natura ta. Dacă tu faci asta, tu nu calci legea mea, calci legea ta. Vrei să treci peste condiţia ta!"

Va să zică, omul încearcă să rezolve această problemă a cunoaşterii. Dacă omul atacă cunoaşterea, el calcă legea? încearcă să se depăşească pe el însuşi.

Ce spunea Şarpele când i-a dat Evei mărul? „Gustă dumneata de aici şi ai să fii ca Dumnezeu." „Ai să fii ca Dumnezeu..." A fi deci *ca Dumnezeu* însemnează, aşadar, că ai să-ţi depăşeşti condiţia ta.

Pe urmă, bineînţeles, după ce s-a întâmplat buclucul, Dumnezeu i-a dat afară din Rai. Ce însemnează aceasta? Că omul greşise. Cum greşise? El voise să fie ceea ce nu era, sau voise să facă ceva care îi era interzis: să cunoască. Şi ce îi era interzis să cunoască?

Deci, atunci când a încercat să atace problema aceasta a cunoaşterii, omul a făcut un *act de împotrivire faţă de Dumnezeu*, dar şi de împotrivire *faţă de el însuşi*.

De ce a făcut el un act de împotrivire faţă de Dumnezeu? De ce actul acesta de cunoaştere - ca să zic aşa încercarea de a ataca problema cunoaşterii, este un act de duşmănie?

Domnilor, logic vorbind, eu am spus câteva poveşti - şi o să vedeţi d-voastră ce au poveştile acestea.

Oricare ar fi esenţa, oricare este structura actului de cunoaştere, este - precum ştiţi d-voastră. mai întâi un act polar: existenţa unui subiect faţă de aceea a unui obiect Este, cu alte cuvinte, un fel de stabilire a noastră faţă de transcendenţă. Subiectul cunoaşte existenţa şi cunoaşte transcendentul, sau trebuie să cunoască - dacă poate să o facă - *o existenţă transcendentă a obiectului*.

Obiectul este stăpânit oarecum, este dominat oarecum de subiect în actul de cunoaştere.

Va să zică, omul, care este o existenţă ca oricare alta, îşi creează, prin actul de cunoaştere, o situaţie cu totul specială. Dacă omul este o existenţă ca-oricare alta, el trebuie să fie la fel cu tot ceea ce există în această existenţă. Şi, dintr-o dată omul capătă o poziţie specială. El este, în acelaşi timp, subiect pentru tot ceea ce există în procesul cunoaşterii.

Aşadar omul dintr-o dată - într-un oarecare fel - se rupe din existenţă, nu numai logic, ci şi de fapt. Pentru că, în momentul în care el devine subiect cunoscător, în acelaşi moment toată masa obiectelor, tot ceea ce există în afară de el ca obiect de cunoaştere pentru el, este în opoziţie cu el.

El trebuie să aibă asupra acestei totalităţi un fel de priză, o putinţă un fel de putinţă de a stăpâni.

Cu alte cuvinte, el începe să-şi pună problema mânuirii acestei existenţe, care este în afară de el; şi anume, mânuirea din punctul lui de vedere.

Cu alte cuvinte, el a început să devină lege pentru existenţă şi existenţa aceasta - tot ceea ce este în afară de el - a început să trebuiască să i se supună lui, legilor pe care le face el, legilor lui.

În felul acesta se creează cu alte cuvinte, o ierarhie, ierarhie care până în acel moment nu exista. Între obiectele existente, ca obiecte, nu exista, propriu-zis, ierarhie.

Din acest punct de vedere spuneam noi: este mai bine să fii om decât măgar. Dar, nu vedeţi d-voastră că dintr-un punct de vedere, este mai bine să fii măgar faţă de oameni? Acestea sunt puncte de vedere pe care le introducem noi. În fapt, un măgar sănătos şi frumos este un lucru demn de respectat.

Ierarhie în această existenţă obiectivă? *Adevărata ierarhie, pur şi simplu, este o ierarhie de realităţi. Cu cât un obiect este mai real, cu atât el este ierarhic mai sus*. Ce însemnează aceasta? Dacă un animal este animal şi dacă el trebuie să hotărască, animalul acesta are funcţia aceasta la maxim, el reprezintă o formă de echilibru. Animalul acesta este mai sus ierarhic.

Lumea nu înţelege. Ce să spun? Eu prefer tot măgarul viu, nu leul mort!

Va să zică, în existenţa aceasta obiectivă există o ierarhie. Tot ceea ce este, *este în măsura în care este* - ca să zic aşa. Şi, dintr-o dată, prin acest proces de diferenţiere, se iveşte o realitate nouă.

Are loc o ierarhizare a existenţei.

Omul este deasupra a tot ce există. El transcende prin însuşi *actul cunoaşterii*; el transcende această existenţă până la un oarecare punct Până la un oarecare punct, această existenţă se află de acum în funcţie de el.

Vedeţi d-voastră, ***procesul acesta îl pune pe om propriu-zis alături de cine? Alături de Dumnezeu!***

Cum vedeţi, Şarpele avea dreptate când îi spune Evei: „Muşcă de aici, şi o să fiţi ca Bătrânul de colo, care nu vrea să fiţi şi voi deştepţi ca el."

Într-adevăr, *procesul de cunoaştere creează dintr-o dată pentru om o situaţie specială, de aceeaşi natură ca poziţia pe care Dumnezeu o ocupă faţă de existenţă*. Mai grav decât atât. Actul de cunoaştere rupe ordinea naturală, schimbă ordinea aceasta naturală, introduce un element de dezordine, un element de anarhie. Pentru că are şi Dumnezeu o lege pentru apărarea statului. Ştie el să pună lucrurile la locul lor!

În orice caz, omul creează o ordine, alta decât cea naturală, în aceeaşi măsură în care se iveşte problema aceasta a cunoaşterii, s-a introdus dezordinea în univers, s-a schimbat ordinea naturală a lucrurilor. Chiar dacă omul nu ar voi nimic, şi încă ordinea aceasta naturală a lucrurilor s-ar schimba. De ce? Pentru că au început să existe raporturi între lucruri obiectiv existente. Încep să existe anumite raporturi, care nu erau în ordinea firească a lucrurilor. Ordinea firească aşa era: să existe lucrurile şi oamenii, împlinind fiecare legea lui Dumnezeu, aşa cum le-a făcut Dumnezeu. Dintr-o dată intervine omul şi creează această separare de planuri. Şi lucrurile încep de acum să converagă [spre el] cel puţin sub raportul cunoaşterii, dacă nu altfel.

O să vedem că, nu numai sub acest raport al cunoaşterii, lucrurile încep să conveargă către acest punct: omul.

3. Cine l-a pus pe om aici? Dumnezeu nu l-a pus. Dumnezeu l-a făcut, i-a dat ce putea să-i dea şi a terminat. „De-acum înainte vezi-ţi de treabă." Dar omul nu a ştiut care este treaba lui şi a creat o treabă nouă: *a vrut să cunoască.*

Cunoaşterea este păcat şi - în acelaşi timp - ***prima încercare a omului de a se substitui lui Dumnezeu.***

Aţi auzit d-voastră ce spune la Carte? Nimeni nu poate fi duşman al lui Dumnezeu decât Dumnezeu însuşi[1].

Prin urmare, cine încearcă să fie duşmanul lui Dumnezeu, încearcă prin aceasta însăşi să fie el Dumnezeu - şi aceasta [nu] numai în sens figurat. Căci, gândiţi-vă d-voastră că, în momentul în care omul devine într-un fel sau altul un centru, el începe să se constituie ca existenţă autonomă. Ce înseamnează existenţă autonomă? Cu legi proprii. Şi Dumnezeu are - ca să zicem aşa - legea lui proprie. Dar legea aceasta proprie a lui Dumnezeu pentru existenţă se rezolvă cum? În obligaţia, pentru tot ceea ce există, să se realizeze complet. Iar Dumnezeu nu cere existenţei să facă altceva decât să se realizeze complet, să se împlinească complet, fără nici un fel de rest.

Omul însă face ceva mai mult decât atât. Omul se găseşte cu existenţa proprie în faţa altor existenţe, iarăşi proprii.

Înaintea lui Dumnezeu n-a existat nimic. Când Dumnezeu a făcut lucrurile, aşa cum le-a făcut, nu erau existenţe proprii, ci pur şi simplu existenţe în funcţie de Dumnezeu, aşa cum era vrerea lui Dumnezeu. Dar fiinţele astea sunt pentru om existenţe proprii, pentru că ele sunt în acelaşi fel faţă de Dumnezeu cum este şi omul faţă de copac, să zicem. Nu o existenţă proprie faţă de Dumnezeu. Copacul are, evident, o existenţă proprie. Şi atunci, vedeţi d-voastră, împlineşte-ţi legea ta nu înseamnează a veni în conflict cu Dumnezeu. înseamnează, dimpotrivă: totul realizează pe Dumnezeu.

Când copacul, de pildă, ar spune: „De acum înainte creaţia nu este a mea, împlinesc legea. O să împlinesc legea mea; cu alte cuvinte, [creaţia] începe să existe în funcţie de mine", atunci,

evident, anarhia este gata, războiul este gata.

4. înţelegeţi d-voastră*, în momentul în care omul s-a diferenţiat, el s-a sustras din această omogenitate a creaţiei. El şi-a rezervat o poziţie specială, în care el a devenit autonom. A început să tindă să devină el Dumnezeu, într-un fel sau altul, însemnează că el pune existenţa în funcţie de el, centrează existenţa pe el.* Şi, cum această existenţă era totuşi o creaţie legitimă, probabil că a iscălit el o declaraţie - căreia i se spune legea lui Dumnezeu, că această creaţie este legitimă! Dar o dată vine conflictul, vine numaidecât.

Vedeţi, prin urmare, ivirea *procesului de cunoaştere* se aşază *ca origine a unei întregi serii de conflicte*.

Întâi, omul, când cunoaşte - atunci când începe să cunoască -, el prin aceasta se împotriveşte lui Dumnezeu. El a călcat legea lui Dumnezeu. A vrut să sară peste el însuşi, să se depăşească pe el. Omul a venit să-şi creeze, prin actul de cunoaştere, o poziţie specială lui. A rupt această omogenitate.

Înainte de ivirea procesului acesta de cunoaştere nu exista nici o indicaţie că el nu ar face parte din masa creaţiei, la fel ca tot ceea ce a fost creat.

El a rupt cu solidaritatea aceasta, cu omogenitatea creaţiei şi şi-a rezervat o poziţie specială.

Atunci s-a întâmplat, ce? Omul a intrat în conflict cu Dumnezeu. El a încercat, în chip fatal, să pună peste creaţie altceva decât ceea ce era pus de Dumnezeu.

Va să zică, *desprinderea omului din omogenitatea creaţiei, prin procesul acesta de cunoaştere, a determinat mai întâi **deosebirea dintre creaţie şi om** şi, în al doilea rând, o **rupere a stării de pace cu el însuşi**.*

Depăşindu-şi legea lui, omul a făcut o trecere pe picior de război cu Dumnezeu.

Alături de ceea ce era până acum existenţa creată de Dumnezeu, apare ceva care transcende această existenţă şi de acum această coexistenţă a omului cu Dumnezeu, alături de Dumnezeu, provoacă al doilea conflict. Un conflict o dată cu Dumnezeu şi alt conflict cu existenţa însăşi.

Aţi priceput?

Vedeţi d-voastră, existenţa îşi are legile ei, sensul ei. Ea este legată în chip armonios cu Dumnezeu, autor al creaţiei. A pune această existenţă în funcţie de altceva decât sursa ei firească însemnează a o pune în contradicţie cu natura ei.

Deci, omul ca subiect de cunoaştere a devenit centru oarecare al existenţei. Omul acesta trăieşte, trebuie să trăiască în conflict permanent cu însăşi existenţa.

D-voastră vă închipuiţi că eu fac aici cine ştie ce teorie abstractă? Nu este deloc abstract ce spun eu. Procesul acesta de cunoaştere este aşa cum se întâmplă el în ordinea aceasta logică. Procesul acesta de cunoaştere este într-adevăr o sărăcire a omului şi o falsificare a omului, o îndumnezeire a omului[2]. De ce?

Pentru că omul, ca existenţă, are un singur sens, o singură îndatorire, o singură lege: *să existe drept ceea ce este el*.

5. Dar ce a însemnat procesul de cunoaştere propriu-zis? Însemnează transformarea unui proces de existenţă, însemnează *ruperea de existenţă*.

Vedeţi, este o mare deosebire. Este o enormă deosebire între un pui de găină care se duce să ciugulească un grăunte de mei şi un om care se opune realităţii. Ştiţi d-voastră care este deosebirea?

Există un Pământ făcut de Dumnezeu şi pe acest pământ creşte iarbă, care înfloreşte, se usucă şi cad grăunţele pe jos. Vine un pui de găină şi ciuguleşte boabele care au căzut. Este un tablou cosmic. Un fenomen cosmic în totalitatea lui. Este ca şi cum ai spune: „la loc pe scaun.” Eu stau pe scaun, evident, dar în mine se întâmplă multe lucruri. Omului îi umblă limba în gură,

precum vedeţi d-voastră, mai întâi; iar pe urmă vin o mulţime de transformări celulare. Ca să zic aşa, eu sunt teatrul unor serii de procese. Eu nu pot spune că celula cutare a făcut cutare lucru, a umblat pe calea altei celule, a mâncat una din ele, pe când domnul Nae Ionescu ţine cursul de metafizică în Amfiteatrul „Titu Maiorescu"[3].

Acestea sunt existenţe totale, pe câtă vreme omul care are o pâine nu mai este o existenţă totală. Omului i s-a dat o pâine şi mai umblă după altă pâine. Omul face planuri cum să cucerească această pâine. Omul pune de o parte pâinea, în cămară, chiar când nu are nevoie. Totul după anumite scopuri ale lui, proprii lui, nu după anumite legi cosmice, aşa cum face furnica, aia care adună grăunţe şi le pune deoparte, pentru iarnă. Numai La Fontaine credea că vorbeşte cu Greierele când îi face morală; Furnica nu avea nici un motiv să facă morală Greierului. Frumoasă lume ar fi fost dacă Dumnezeu nu ar fi zis furnicii să fie furnică şi greierului să fie greier, calul să fie cal, pruna din prun să fie prună! El le-a făcut aşa cum sunt ele. Şi datoria lor *este să existe după maximum de posibilităţi*, să existe aşa cum le-a făcut Dumnezeu. Nu „cum o vrea Dumnezeu", ci cum a *vrut Dumnezeu atunci când le-a făcut*[4].

Evident, Dumnezeu poate să facă orice vrea Dar Dumnezeu, când a făcut pruna să fie prună şi calul să fie cal, nu a zis a doua zi: „Calul să fie prună şi pruna să fie cal." Şi nici nu o zice. Nu o zice, fiindcă Dumnezeu de-aia e Dumnezeu, să nu spună prostii.

Vedeţi d-voastră. Dumnezeu a creat ceea ce se numeşte ordinea naturală. Prin însuşi faptul că a creat ordinea într-un anumit fel, acest fel de a fi constituie *ordinea naturală*.

Orice existenţă, în măsura în care se realizează pe sine, satisface pe Dumnezeu. Dar cu omul, vedeţi d-voastră, lucrurile se schimbă. *Omul* - care are o existenţă între toate celelalte existenţe -, prin însuşi faptul că el cunoaşte, *devine un centru*. Omul ajunge între celelalte existenţe un fel de focar, un punct către care converge existenţa. Actul de cunoaştere surpă ordinea naturală. *Deci, un element de dezordine creează o ordine, alta decât cea naturală, alta decât ordinea firească*. Chiar dacă omul nu ar vrea nimic, şi încă ordinea naturală a lucrurilor se schimbă. Au apărut noi raporturi, care nu erau puse în ordinea lucrurilor, în ordinea firească.

Când toate acestea, oameni şi lucruri, îşi împlineau, fiecare, *legea lui Dumnezeu,* aşa cum le-a făcut Dumnezeu, dintr-o dată a intervenit omul şi se creează această separaţie de planuri. Lucrurile încep să conveargă [spre el], cel puţin sub raportul cunoaşterii, dacă nu şi altfel. Dar noi o să vedem că, nu numai sub acest raport al cunoaşterii, ceea ce se întâmplă în existenţă de acum înainte este cu totul altceva.

Omul se individualizează, se smulge din creaţia lui Dumnezeu. Şi, după ce s-a smuls pe el, omul începe să smulgă şi alte lucruri. Omul îmbucătăţeşte - prin acest proces de cunoaştere - însăşi existenţa. El strică ceea ce a făcut Dumnezeu. El se împotriveşte lui Dumnezeu.

În acest punct apare împotrivirea omului faţă de Dumnezeu şi faţă de ordinea firească. ***Din acest moment apare tragedia umană, prin această rupere, prin aceasta smulgere, care se întâmplă prin om şi pentru om, din momentul în care intervine procesul acesta de cunoaştere.***

Cum poate însă să fie, să meargă mai departe acest procedeu, asta este problema pe care trebuie să o rezolve, într-un oarecare fel, metafizica.

Dar, despre aceasta rândul viitor.

NOTE

1. Textul biblic la care se referă Nae Ionescu rămâne să fie identificat.
2. Termenul „îndumnezeirea omului" nu este folosit aici în înţelesul teologic ortodox, exprimat de cuvântul grecesc *theosis*, care înseamnă ascensiunea supremă a fiinţei umane prin comuniunea cu Dumnezeu, făcută posibilă de energiile divine (potrivit doctrinei sfântului Grigorie Palamas), ci are înţelesul de substituire, vizează orgoliul uman de a înlocui pe Dumnezeu prin om,

atitudine care repetă pe a lui Luciferia începutul lumii, şi caracterizează pe omul Renaşterii, omul lumii modeme, promotor al ateismului exacerbat din secolul nostru.

3. Astăzi Amfiteatrul „Nicolae Bălcescu”, la Facultatea de Limba şi Literatura Română a Universităţii Bucureşti.

   O propunere făcută în urmă cu trei ani, de a se numi Amfiteatrul „Nae Ionescu”, nu a găsit încă ecou în auzul autorităţilor Universităţii.

4. Expresia populară „cum o vrea Dumnezeu” folosită aici de Nae Ionescu exprimă incertitudinea fiinţei umane faţă de viitorul ei, când nu mai este sigură de rezultatul calculelor şi planurilor sale. Nae Ionescu îi opune condiţia celorlalte fiinţe, care acţionează după legile naturii, aşezate de Dumnezeu în ele.

[14 aprilie 1937]

XVII. CUNOAŞTERE - IUBIRE - DĂRUIRE – MÂNTUIRE

1. Omul ca opozant faţă de Dumnezeu. Consecinţe
2. Neliniştea metafizică
3. Iubirea ca soluţie metafizică
4. Iubirea ca act de dăruire
5. Dăruirea pentru comunitate, pentru naţiunea - comunitate de destin
6. Comunitatea de iubire în Biserica catolică

1. Domnilor, am stabilit împreună în lecţia noastră trecută aproximativ, dar nu suficient, câteva indicaţii pentru speculaţia d-voastră personală: că păcatul originar, care este de natură raţională - ca să zic aşa însemnează ca ultimă consecinţă un fel de desprindere a *omului* din totalitatea creaţiei, crearea unui centru de *polarizare* înăuntrul acestei totalităţi, care rupe aşezarea primară a lui *Dumnezeu*. Omul, aşezat ca centru de raportare a existenţei, rupându-se - prin urmare - de legea lui, aşa cum a fost creat el ca element constitutiv al creaţiei, nu ca stăpân şi legiuitor înăuntrul acestei creaţii, prin această desprindere, prin această însingurare a lui faţă de existenţă, intră, astfel, într-o luptă.

El se împotriveşte legii generale, tulbură armonia cosmică, întrucât legea trebuie să devină - după părerea lui - legea lui.

Dacă d-voastră vă daţi seama de datele iniţiale ale problemei, puteţi înţelege că legea cosmică nu poate să devină legea lui decât în momentul în care el însuşi devine Dumnezeu.

Aşa încât, într-adevăr, procesul de cunoaştere prin însăşi natura lui duce, ca o ultimă *consecinţă*, la transformarea omului în Dumnezeu. Duce nu la depăşirea naturii lui proprii - asta este altceva (O să vedem noi ce însemnează). Duce la schimbarea naturii lui, la *opunerea* lui faţă de Creator.

Ceea ce spun eu în momentul de faţă nu este dialectică, nu este teorie, ci este fapt istoric.

D-voastră ştiţi perfect de bine că toate marile epoci raţionaliste sunt epoci fără Dumnezeu, pentru că omul nu mai poate să lase alături de el pe cineva, el fiind - pentru el, pentru judecata lui, pentru felul lui de a valorifica existenţa ultima lui existenţă.

Din această răsturnare decurg o mulţime de fapte. Simţul de proprietate, de pildă, este o consecinţă a ivirii înăuntrul omului a acestui proces al cunoaşterii. „Eu” şi „al meu” sunt nu poli propriu-zis, poli ai unui proces, ai unui raport; „eu” şi „al meu” este unul şi acelaşi lucru.

Tot ceea ce este, este al meu. Însă, nu şi eu sunt ceea ce este.

Raportul este univoc. Cum s-ar spune, existenţa este a mea, întâi pentru satisfacerea necesităţilor mele, pentru că de-aia este existenţă aici.

Afară de aceasta prin însuşi procesul de cunoaştere, toată existenţa este a mea ca obiect întru cunoaşterea mea. Totul există - şi în ordinea cunoaşterii, şi în ordinea existenţei - în funcţie de mine.

2. Şi totuşi, oricât am avea noi încredere în noi înşine, oricât am raporta întreaga existenţă la noi şi ne-am închipui că suntem stăpâni, această existenţă este ceva care niciodată nu a intrat în capul oamenilor. Nu s-a aflat încă om care, în maximum de sentiment al puterii proprii, să-şi fi putut închipui că el este creaţia lui însuşi.

Vedeţi d-voastră, aici se isprăveşte puterea omului. Oricât de mare ar fi această putere, aici există totuşi, pentru orice om care gândeşte, o preponderenţă, o dependenţă - care, de orice

natură ar fi ea, nu este mai puţin dependenţă. Oricât de tare, oricât de Dumnezeu ar fi el faţă de această lume, oricât de bine aşezat ar fi în capul lumii acesteia, oricât ar fi de instalat ca scop al lumii acesteia, totuşi el *nu este făcut de el. Nu s-a făcut el pe el însuşi - şi acest sentiment de dependenţă stă la originea neliniştii omeneşti.*

Când un om a mers până la capătul procesului de cunoaştere, el ajunge totdeauna la această poziţie liminară - şi aici intervine, cum spuneam, ***neliniştea***.

Neliniştea aceasta o găsim în desfăşurarea activităţii metafizice a omului, de orice natură, de orice structură ar fi ea, nu numai prin acea înstrăinare de care am vorbit. Dar mai este şi altceva: *sentimentul unei ruperi a legăturilor sale organice*.

Mergând pe linia cunoaşterii propriu-zise, noi ajungem la convingerea că fiecare dintre noi este un Dumnezeu. Dumnezeu ăsta suferă într-un fel; el este rupt de ceva. Dar şi Dumnezeu cel adevărat suferă şi el de ceva, poate să sufere de ceva.

Îmi aduc aminte, când citeam mai de mult o carte, de unul care desigur că aţi auzit şi d-voastră, care spunea că Dumnezeu este trist când nu-l iubesc oamenii. Şi cred că avea dreptate atunci când spunea că Dumnezeu se simte rupt de propria creaţie. Dar omul care este neliniştit nu se simte rupt de creaţie. El se simte rupt de altceva, de Creator. Este cu totul de altă natură ruperea aceasta.

Este o lipsă de completitudine, ca să zic aşa. Şi atunci, acelei însingurări de stăpân, de îndumnezeire, acestei atitudini îi corespunde, în domeniul metafizicii omeneşti, necesitatea de completare. Omul trebuie să iasă din el. Omul trebuie să se dea într-un fel, tocmai pentru a se întregi, pentru ca să se echilibreze. El trebuie şi să dea, nu numai să ia Nu să considere că totul este el. Nu să posede, ci să dăruiască, să se dăruiască pe el, să scape de el însuşi, aşa mărginit cum este el prin procesul şi prin consecinţele procesului de cunoaştere.

Şi atunci, vedeţi d-voastră că activitatea metafizică a omenirii, care constituie într-un oarecare fel însăşi literatura problemei mântuirii, înspre asta tinde: înspre dăruirea persoanei tale, înspre topirea fiinţei tale în altceva, înspre căutarea unui echilibru printr-un singur punct de sprijin care te transcende.

3. Şi, cel mai frecvent proces, cel mai la îndemână dintre toate *soluţiile metafizice* practicate de către fiecare dintre noi - habar neavând că facem metafizică cea mai curentă practică este ***iubirea***[1].

Iubirea asta este ieşirea din tine însuţi, dăruirea persoanei tale înspre o unitate nouă, o unitate alta decât tu şi ceilalţi, decât tine şi altă persoană. în adevăr, *înspre o unitate în care se topesc cele două individualităţi.*

Analizaţi d-voastră cazurile literare pe care le cunoaşteţi, dacă nu aveţi experienţă proprie sau dacă nu aţi avut vreme să vă gândiţi la experienţa proprie. Sănătos ar fi să nu vă gândiţi la experienţa proprie. Sănătos ar fi să nu vă gândiţi. Analizaţi, deci, toate cazurile literare şi veţi vedea că aşa se întâmplă. Toată realitatea se transfigurează. Trăieşti această realitate în funcţie de celălalt. Dar, eul celălalt trăieşte şi el realitatea în funcţie de cel dintâi, însemnează că nu mai sunt unul şi altul.

Astfel se constituie o unitate nouă, cu posibilităţi noi, cu o capacitate de reacţie cu totul alta.

Această depăşire a mărginirii noastre în actul de dragoste este o depăşire intermitentă şi este de natură extatică, aş zice. Îşi are intermitenţele ei. Aceasta închide întotdeauna ceva fatal pentru noi. Până când, odată şi odată, această fuziune nu mai este posibilă. Şi atunci, evident, încep incriminările: „Tu eşti de vină, tu n-ai făcut cutare lucru, n-ai făcut ce trebuia” etc.

O altă pricină de instabilitate este aceea că această nouă fiinţă nu este de sine stătătoare şi nu poate să se constituie ca o fiinţă permanentă. Pe urmă, sunt şi alte condiţii, de natură materială, foarte dificil de realizat.

4. Dar, în afară de aceste condiţii dificil de realizat, este însăşi incapacitatea acestei noi fiinţe care transcende pe fiecare dintre cei doi indivizi în actul de dragoste: incapacitatea de a se constitui ca o fiinţă permanentă. Şi atunci, *există alte încercări de a ne depăşi, prin trăirea noastră într-o comunitate oarecare, prin punerea noastră în funcţie de această comunitate, prin topirea noastră în această comunitate, prin cunoaşterea existenţei noastre în funcţie de această comunitate care ne depăşeşte.*

Ea poate fi privită tot ca o comunitate de dragoste, atunci când o privim dinăuntru, şi ca o comunitate naţională când o privim din afară.

De obicei, se face deosebirea aceasta, şi o fac şi eu, în anumite scopuri didactice, spunând că *Biserica este o comunitate de dragoste şi că naţiunea este o comunitate de destin.*

Nu este mai puţin adevărat însă că această comunitate de destin, a naţiei, nu se poate clădi decât tot pe dragoste ca resort lăuntric, întrucât această dragoste mă face să pot ieşi din mine însumi.

Vedeţi d-voastră, că franţuzeşte se zice *j'aime* — iubesc ceva, în sensul că îmi place ceva. De exemplu, pui cu ciuperci. Dar se zice tot aşa şi: „îl iubesc pe Dumnezeu”; sau: „Iubesc o haină frumoasă”, şi chiar: „Iubesc naţia mea.”

Noi nu putem zice: „îmi place naţia mea.” Dar zicem: „îmi place mămăliga cu brânză.” Ce însemnează aceasta? Însemnează că actul de iubire nu este un act de proprietate.

D-voastră o să spuneţi: „Dar cum este cu gelozia?”

Este o nenorocire. Nu este o stare normală, este o boală modernă.

Când eram student în anul I, aveam un profesor care făcea un curs de psihologie şi fiziologie - *Iubirea*. El era medic şi am nimerit la el tocmai la ora când vorbea de gelozie. „E foarte simplu, spunea doctorul. Dacă cineva este gelos, dă-i să mănânce. Nu am văzut oameni geloşi după masă. Numai pe nemâncate sunt oamenii geloşi”. Vă daţi seama că v-am dat un leac extraordinar.

Dar noi credem că actul de iubire nu este un act de posesiune, un act de proprietate. Actul de iubire este un *act de donaţie*, nu de câştig; este un act de depersonalizare. Când iubeşti, dai. Da! Nu iei!

Când iubeşti, nu poţi spune: „Iubesc mămăliga”, fiindcă nu te dai mămăligii, ci tu o mănânci.

Spunem însă: „îmi iubesc neamul”, „îmi iubesc oraşul natal” - sigur că te dărui oraşului acela.

Fiecare *act de iubire* - afirmarea iubirii - este un *act de dăruire*, depunerea unei mărturii. Declari că eşti gata să faci jertfa persoanei tale pentru că iubeşti. Mai mult decât atât Când ai declarat că eşti gata să faci jertfa, deja ai şi făcut jertfirea de tine însuţi.

Vedeţi d-voastră, când pleci la război, ai plecat la luptă. El pleacă la luptă pentru o credinţă a lui. Asta însemnează că a făcut jertfa persoanei sale. El nu se duce la luptă cu gândul că poate o să scape. Lui îi este perfect egal. Când a făcut declaraţia de dragoste, el a plecat la luptă pentru comunitatea pe care o iubeşte, căreia i s-a dăruit deja, într-un mod virtual.

Este normal ca atunci când mori, să mori liniştit. Când vede moartea, el rămâne liniştit. Pentru el însuşi el a încetat propriu-zis să existe ca el însuşi. El este în funcţie de altceva. El pe el s-a dat, nu s-a pierdut. El nu mai este al lui. Îi este egal ce se întâmplă cu el.

Acesta este sensul jertfei. Cine iubeşte cu adevărat, acela nu-şi mai aparţine. Pentru el îi este egal. Viaţa sau moartea sunt nişte lucruri oarecare, cu totul oarecare.

Vedeţi d-voastră, renunţarea la viaţă este cu totul altceva decât jertfa de sine din dragoste. Renunţă la viaţă eroii aceia, un băiat şi o fată, care iau somnalin sau pun mangal în sobă. De fapt, nu este vorba de o renunţare. Este vorba de o înfrângere, de o recunoaştere a incapacităţii lor de a trăi. Incapacitatea de a mai face ceva, recunoaşterea inutilităţii lui.

5. Cel care se dăruie din dragoste, acela *se dăruie* pe sine unei credinţe a lui, unei

comunităţi care îl depăşeşte. El nu spune: „Nu mai pot.” El de-abia de atunci începe să poată. Pentru el această mărturie de dragoste înseamnează o multiplicare a puterilor sale, poate că tocmai întrucât aceste puteri nu mai au frâna aceasta a fricii, cum se spune.

Deci, vedeţi d-voastră că opusul îndumnezeirii este actul acesta al dăruirii tale prin dragoste. Dar acest act care se realizează prin dragostea între două fiinţe omeneşti se poate realiza mai complet în dragostea faţă de comunitatea care te depăşeşte. De ce? Pentru că această comunitate, care într-adevăr ne depăşeşte, este o existenţă permanentă.

Vedeţi d-voastră, dragostea între două persoane este condiţionată de o mulţime de lucruri. În primul rând, este condiţionată de existenţa mea şi de existenţa celuilalt, precum şi de o serie de lucruri, de potriviri. Ai dormit odată prost şi te-ai sculat, cum se zice, indispus; ei bine, nu funcţionează ceva.

Unitatea aceasta, comunitatea *căreia i te dăruieşti, comunitatea aceasta este permanentă, în veac*. Naţia ta durează la nesfârşit. Desigur, ea durează până la sfârşitul veacului, cum se spune. Este posibil să dispară câte o naţiune, dar asta este un accident. Teoretic, *naţiunea* durează până la sfârşitul veacului, atât cât va dura istoria. Ea este o existenţă permanentă căreia i te poţi da, pe care te poţi sprijini, în care te poţi echilibra, faţă de care poţi fi permanent în această stare de extaz.

Vedeţi, iarăşi un fapt foarte interesant de reţinut în procesul acesta al mântuirii. Dragostea între doi nu este o stare de tensiune continui Numai în momentele de înaltă tensiune există propriu-zis ceea ce am putea numi, cu un termen din alt domeniu: *stare de har - l'etat de grâce*. Starea de har există în viaţa aceasta în care noi trăim într-o comunitate. Există în cele mai mici amănunte ale vieţii noastre.

În momentele în care tu te-ai dăruit, trăieşti într-o continuă stare de har. Nu mai există nici un fel de suferinţă pentru tine. Există suferinţă a comunităţii pe care o trăieşti tu, dar pentru tine nu există nici sete, nici foame, nici bătaie, nici necazuri, nici moarte - nu mai există altă alternativă.

Acestea sunt lucruri depăşite, care nu mai interesează dar *te interesează, într-un grad enorm, încercările de dezechilibru, momentele de dezechilibrare ale comunităţii din care faci parte.*

Este, iarăşi, nu teorie, ci fapt istoric. *În acest fel am trăit noi până acum, câteva sute de ani de-a rândul*. Această îndumnezeire o trăieşte omenirea şi astăzi - este o soluţie veşnică.

Această soluţie metafizică, a dăruirii tale unei comunităţi transcendente, există în chip permanent, până la sfârşitul veacului.

Domnilor, eu iau asupra mea toate riscurile. Poate să vină onoratul domn cutare şi să spună că fac politică aici. Asta este soluţia metafizică pe care o numim comunitatea doctrinelor noi, totalitarismul sub aspectul lui metafizic. Asta nu este politică. Este fapt istoric, pe care întâmplător îl trăim noi şi astăzi, dar care a mai fost trăit şi altă dată.

6. Evul Mediu, care închidea pe individ în diferite categorii: categoria familie, categoria cetate, categoria Bisericii etc. - Evul acesta Mediu era şi el o epocă totalitară, într-un anumit fel. Nu totalitară în proporţiile zilei de azi. Categoriile care ne confiscă astăzi, categoriile cărora ne dăruim noi astăzi sânt numai proporţional mai mari. Astăzi nu mai este vorba de meserii, de breaslă, care pentru omul Evului Mediu însemna breasla din oraşul lui. Nu e vorba de cetate, de familie ş.a.m.d. Sau, este vorba de toate aceste categorii, existând, constituind un fel de ierarhie înăuntrul unei categorii mai cuprinzătoare care se numeşte *naţiunea*.

O să spuneţi d-voastră: „Dar nu erau totuşi şi în Evul Mediu un fel de categorii mai cuprinzătoare? Respectiv, o categorie mai cuprinzătoare decât naţiunea, anume categoria Bisericii? Era sau nu era?” Teoretic, era Biserica. De pildă, *Biserica romano-catolică*. Biserica aceasta, evident, era mai cuprinzătoare decât naţiunea.

Întâmplarea face totuşi - şi d-voastră o să vă daţi seama, de ce face întâmplarea lucrul acesta - ca fiecare dintre credincioşii care trăiau în această comunitate de iubire a Bisericii catolice,

care se dăruiau acestei comunităţi şi nu se dăruiau comunităţii în totalitatea ei, această Biserică nu poate să fie trăită în totalitatea ei de către credincioşi. Această Biserică era propriu-zis o abstracţie, o generalizare logică, mai întâi, şi una administrativă, în al doilea rând. Nu era o unitate organic existentă. Şi aceasta, pentru bunul motiv că întotdeauna în sânul acestei Biserici s-au constituit grupuri aparte. La un moment dat a venit unul pe care-l chema Francisc de Assisi, care vorbea cu păsările cerului, şi îmblânzea fiarele sălbatice, şi care mai ştia să cânte foarte frumos într-un grup de acestea

Biserica romano-catolică a reacţionat după o vreme: „Ce facem cu ăsta? Este sau nu este în Biserică? Asta nu gândeşte ca noi. Ăsta este nebun. Ăsta pleacă dintre noi cu o mulţime de oameni - şi atunci, hai să zicem că este în biserici”

Sfântul Francisc multă vreme a fost pus la cântar. Ba este în lipsă, ba prisoseşte. Niciodată nu era cum trebuie să fie. Dar Biserica a hotărât, până la urmă, să-l primească. „Hai să-l primim. Cine ştie ce buclucuri o să ne mai facă!”

Am spus: acesta este un caz. Dar se pot cita multe altele. D-voastră ştiţi că existau anumite biserici locale înăuntrul catolicismului. De pildă, Biserica Anglicană, o formulă de biserică de stat. Este vorba deci de unităţi organice locale.

În esenţa lui, catolicismul este o serie de formule. „Spune că eşti aşa şi pe dincolo - şi atunci eşti catolic.”

Va să zică, o simplă declaraţie de recunoaştere a unor afirmaţii, nu a realităţii organice.

Aşa încât, unităţile care depăşesc individul acesta surit şi rămân totuşi naţiile, care sunt existenţe permanente în veac şi cărora noi ne putem dărui.

Drumul spre mântuire trece prin dragoste ca act personal, prin dăruirea noastră printr-un act personal ca instrument de dăruire unei colectivităţi permanente. Dar acesta este numai drumul: să iubeşti, să poţi iubi, să poţi să nu mai fii tu.

Dar fiinţa aceasta colectivă, care îţi înlesneşte ţie posibilitatea de dăruire, nu este propriu-zis decât o treaptă. “Pentru că neliniştea de la care am plecat noi, această nelinişte este provocată de faptul că noi nu suntem împăcaţi cu Creatorul nostru.

Eu v-am descris d-voastră etapele împlinirii. Dar n-am ajuns să stabilim împlinirea care stă la originea neliniştii - şi care este împlinirea cu Cel care ne-a creat pe noi.

Dar, despre asta - rândul viitor.

NOTE

1. Reamintesc că Nae Ionescu a ţinut, în 1919, prelegerea inaugurală cu titlul *Funcţiunea epistemologică a iubirii* (tipărită în „Izvoare de filosofie”, voi. I, 1942, p. 1-17; retipărită în Neliniştea metafizică. Bucureşti, Ed. Fundaţiei Culturale Române, 1993, p. 75-93).

[15 aprilie 1937]

XVIII. METAFIZICA SUFERINŢEI

1. Dăruirea pentru transcendenţa de aici
2. Problema lui Iov. Soluţia creştinismului
3. Perspectivă metafizică asupra suferinţei
4. Suferinţa sa drum către bucurie
5. Suferinţă şi jertfă ca dăruire pentru colectivitate
6. Poziţia metafizică - opusă celei teologice şi celei populare

1. Domnilor, va să zică, ceea ce constatam noi împreună rândul trecut era, pe de o parte, incapacitatea noastră de a ne considera pe noi înşine ca un sfârşit, de unde nevoia de *a ne dărui* tocmai pentru o anulare, într-un fel, a atitudinii de *îndumnezeire lipsită de Dumnezeu*; pe de altă parte, insuficienţa unei dăruiri către realităţile din lumea aceasta.

Ceea ce este important de subliniat în lumea aceasta omenească, în dramul pe care omul îl urmează în acest proces de dăruire totală, este că; oricum ar fi, încercarea noastră de dăruire trebuie să se facă aici, nu dincolo.

Vedeţi că există o transcendenţă. Dar pentru omul ca atare, transcendenţa aceasta, întrucât face obiectul experienţei metafizice, ea face parte integrantă din preocuparea metafizică a omului. *Transcendenţa aceasta trebuie să se valorifice aici*, nu dincolo.

2. D-voastră ştiţi că cea mai mare problemă, care a răsturnat oarecum *Vechiul Testament*, a fost tocmai problema înţelegerii Transcendenţei în raporturile noastre cu lumea de aici. Este, precum ştiţi d-voastră, **problema lui Iov**.

Iov acesta era un om de treabă; avea nevastă şi copii. Vedeţi ce om de treabă era. Era un om harnic şi cuviincios, avea avere, trăia bine şi respecta legile.

Într-o bună zi încep să cadă pe capul lui tot felul de necazuri.

Cum se explică faptul acesta - că un astfel de om nu a reuşit să se echilibreze într-un fel?

Aceasta a fost problema centrală a *Vechiului Testament*, problemă pe care nu a putut să o rezolve *Vechiul Testament* şi deci a trebuit să vină Hristos. Pentru că, în *Vechiul Testament* era inclus numai „păcatul originar”. Dar mai era încă altceva: incapacitatea depăşirii condiţiei umane.

Deci, Hristos trebuia să vină. Noi facem aici nu teologie, ci metafizică; totul este analogie în momentul de faţă.

Aşadar, trebuia să vină Hristos, pentru că legătura veche a lui Dumnezeu cu omul era insuficientă.

Se poate spune că dacă oamenii s-ar fi purtat altfel, nu mai venea Hristos. Există, aşadar, pe plan metafizic, un fel de încercare de mântuire, care nu este suficientă în el însuşi, care nu este închisă în el însuşi[1], care trebuia să fie prin urmare depăşită şi atunci vine Hristos.

Problema, dacă vă aduceţi d-voastră aminte din lecturile d-voastră, a fost rezolvată îh adevăr în chip surprinzător. Ce îl preocupă deci pe Iov?

Îl preocupă propriu-zis existenţa suferinţei, existenţa durerii. Şi, prin urmare, încercarea care trebuia să se facă era înlăturarea durerii.

În textul parabolei, până la urmă lucrurile se dezleagă - cum ştiţi d-voastră - prin: Dumnezeu dăduse, Dumnezeu luase. Pe urmă, Domnul a dat din nou. Acum, pentru noi, nu mai dă Domnul

din nou, şi atunci suferinţa rămâne toată aici.

Cum se înlătură această suferinţă? în ce fel? Aş spune că prin voia lui Dumnezeu. Dacă vrea Dumnezeu, o înlătură; dacă nu vrea, nu o înlătură.

Problema nu poate să nu mai aibă nici un sens, de îndată ce şi cei buni suferă ca şi cei răi. Problema nu era solubilă. Ea devine solubilă în *creştinism*. Mult mai târziu, şi într-un chip cu totul surprinzător.

Nu este vorba să negi răul, nici să încerci a înlătura ceea ce este suferinţă, ci este vorba de cu totul altceva. ***Să valorifici răul, să-l accepţi ca atare, să accepţi suferinţa ca atare, să o transformi în instrument****. Asta este creştinism, asta însemnează propriu-zis creştinism.*

Creştinismul nu înlătură suferinţa din omenire. El o acceptă ca element constitutiv, absolut necesar, în condiţia umană.

3. Trebuie ca omul să încerce, în acelaşi timp, să tragă folosul maxim şi optim din ***necesitatea suferinţei***.

Aici lucrurile încep să se cam estompeze, să intre în ceaţă, aşa încât d-voastră ar trebuie să vă forţaţi să înţelegeţi ce vreau să vă spun, decât să vă spun eu toate treburile acestea.

Suferinţa este deci un instrument de aici. Noi o trăim aici, în această viaţă a noastră. Condiţia umană include în ea, cu necesitate, suferinţa. Trebuie să o valorific, să-i găsesc un sens, nu să-i găsesc un înţeles. Să găsesc mai degrabă un procedeu de a pune în mişcare mersul acesta al omului înspre echilibrare, înspre împăcare.

Suferinţa nu poate acţiona ca un excitant. Dar eu nu trebuie să fug de suferinţă ca să ajung la acea împăcare cu mine, la acea întoarcere a mea[2]. Dimpotrivă. Să accept suferinţa; să sufăr în mine însumi, în carnea mea, în trupul meu, în duhul meu. Să o accept ca existenţă.

Aceasta pentru că, evident, *suferinţa poate juca un rol de dinamizare*. De pildă într-o mulţime de procese sociale, procesele acestea au la bază suferinţă. Dar dinamizarea societăţii prin suferinţă nu urmăreşte valorificarea suferinţei, ci pur şi simplu înlăturarea ei.

Aici nu este vorba de un proces metafizic, ci este vorba de cu totul altceva. Este vorba de un proces în ordinea imediat pozitivă.

Metafizic, prin urmare, noi primim, acceptăm în noi înşine durerea. Dar ce face ea din noi? Suferinţa aceasta de neînlăturat poate să facă şi face un lucru bun cu noi aici. Ne poate deschide un drum. *Atunci când eu accept suferinţa în mine, asta poate fi un drum şi o metodă, pentru că valorific aici toată existenţa asta de aici. Dar să o valorific in aşa fel încât însăşi suferinţa să apară ca un component armonic al acestei existenţe.*

D-voastră ştiţi că sunt situaţii în care se luptă binele cu răul, bucuria cu suferinţa. Dar suferinţa nu este de la Diavol. Noi nu facem aici teologie - ci metafizică. Suferinţa nu este de la Diavol, ci este tot de la Dumnezeu. Ea este un element constitutiv al existenţei, un element armonic constitutiv al existenţei.

Va să zici durerea, suferinţa nu este o poziţie negativă a existenţei, ci o poziţie pozitivă.

4. Dar în ce fel se poate construi acest univers armonic?

De construit, el este construit. Dar cum se înfăţişează - am zice mai exact - acest univers?

Vedeţi d-voastră dacă eu adopt punctul de vedere al unei anumite plăceri, al unei anumite bucurii, atunci tot ceea ce nu este această bucurie este, fără îndoială, suferinţă, durere. Lipsa acestei bucurii este suferinţa şi durerea.

Dar dacă suferinţa intră ca element constitutiv în existenţa atunci ceea ce numim noi bucurie, ceea ce este *bucurie* adevărată este ceva în care *suferinţa* este cuprinsă *ca un drum*, ca un mijloc, ca o metodă. Este cuprinsă în chip pozitiv.

5. Ei bine, care este această *bucurie* în care *suferinţa* este închisă în mod pozitiv, căreia

trebuie să mă dau, să mă *dăruiesc* eu în aşa fel încât suferinţa să nu mai fie pentru mine suferinţă, ci să pot spune în orice moment: *mulţumesc pentru suferinţa mea*?

Eu nu trebuie să mă dau unei realităţi care reprezintă pentru mine posibilitatea unei contopiri, a unei împliniri, care îmi dă mie posibilitatea împlinirii în aşa fel încât în adevăr nu mă mai interesează suferinţa. Vedeţi, prin urmare, este o deosebire între *jertfa* de care vorbeam ieri şi suferinţa de care vorbim astăzi. La un moment dat jertfa nici nu mă interesează. Cel care s-a dăruit *colectivităţii* nu-şi mai aparţine lui. Prin urmare, dacă el se jertfeşte, dacă el moare sau nu moare, dacă el suferă sau na suferă, lui îi este indiferent, el trăieşte în unitatea cealaltă. Dar . aici nu este aşa. Aici suferinţa este însuşi drumul. Deci suferinţa trebuie să fie mereu prezentă. Fără ea nu se poate.

Dar ce reprezintă propriu-zis durerea sau suferinţa, în cazul de faţă?

Reprezintă, domnilor, ***un fel de presiune pe care noi o exercităm asupra noastră***, exact de aceeaşi natură cu presiunea pe care o exercită asupra noastră atitudinea de umilinţă împotriva orgoliului; exact de aceeaşi funcţiune - aş zice -, de aceeaşi structură.

Vedeţi, ori sufăr, ori mă umilesc, punctul de ajungere este acelaşi. Când accept suferinţa este ca şi cum accept umilinţa. Poziţia aceasta umilă, aceasta însemnează, pur şi simplu, *reducerea potenţialului de însingurare.*

Vă aduceţi aminte că punctul nostru de plecare a fost păcatul originar, a cărui consecinţă imediată este însingurarea. Ieşirea din păcatul originar este însăşi ieşirea din această însingurare.

Va să zică, atunci când eu sunt într-adevăr umilit, eu sunt exact în aceeaşi poziţie ca atunci când sufăr, când accept *suferinţa ca instrument al mântuirii mele*. Însemnează comprimarea mea ca fiinţă de sine stătătoare. însemnează o încercare de a tăia rădăcinile pe care această fiinţă a mea ar putea, eventual, să le închidă în ea însăşi.

Aşadar, realitatea de aici - care închide în ea, cu necesitate, durerea şi suferinţa - trebuie trăită în aşa fel încât să fie resorbită. Resorbirea s-ar putea face, într-un fel, prin presiunea exercitată *asupra ei*. Aici ea se face prin presiunea *ei*.

Lumea greacă a încercat, cum ştiţi d-voastră, eliminarea suferinţei, dar nu a reuşit. Toate filosofiile astea ale bucuriei sau ale plăcerii încearcă eliminarea durerii şi nu reuşesc. ***Durerea este înăuntrul existenţei înseşi. Ea nu poate fi eliminată, dar poate fi introdusă, acceptată ca făcând parte ca element constitutiv al creaţiei, al existenţei.***

Numai această cale pe care încerc să v-o indic d-voastră - mai mult ca un jalon al gândirii d-voastră această cale a primirii suferinţei, adică a primirii suferinţei în minei, însemnează *reducerea însingurării mele*.

6. Vedeţi, prin urmare, că în adevăr prin această atitudine în faţa suferinţei noi începem să o valorificăm pentru existenţa noastră. Pentru că, în măsura în care noi reducem potenţialitatea acestei existenţe de sine stătătoare, în aceeaşi măsură noi ne întregim cu ceva din afară de noi înşine, de dincolo, în cazul de faţă.

Teologic, se spune: fii dumneata cuminte, că daci suferi aici, ai să te bucuri de viaţa viitoare. Dacă scrie păcate aici, dacă scrie suferinţă aici, atunci sigur va fi bine dincolo. Durerea de aici este tot spre norocul dumitale, dincolo. Aşa ca fii de treabă.”

Asta nu este poziţie metafizică.

Eu nu spun că nu există viaţă viitoare, întrucât sunt creştin. Eu cred că noi o să înviem odată din morţi, pentru că sunt creştin. Dar ca metafizician pot să vă spun că are şi problema asta un sens.

Pentru metafizică tot ceea ce este viaţă viitoare se întâmplă aici. Viaţa aceea viitoare reprezintă, nu cum s-ar crede, ceva care vine după acest ceva, ci ceva care se petrece în alt plan.

Evident că, într-un fel trăieşte omul sau un animal oarecare toată realitatea aceasta. Şi pe urmă, înăuntrul regnului omenesc există o mulţime de trepte şi pe fiecare treaptă se trăieşte într-

un anumit fel. Aceste trepte nu sunt compuse din ţărani sau cizmari jos, iar sus din doctori în filosofie. Dimpotrivă, se poate ca pe treapta de sus să fie un cizmar. Aici este adevărata democraţie. în metafizică, pe treapta de sus poate să fie un cizmar, iar pe treapta de jos. de tot, în fundul iadului, să fie un profesor de metafizică.

Problemele de metafizică, aşa cum sunt trăite ele de omenire, nu au nimic de-a face cu ceea ce se numeşte ***cultură – propriu-zis o cantitate de cunoştinţe***[3]. Nu au deci absolut nici un fel de legătură.

A fost acum câtăva vreme o înmormântare aici, în Ţara Românească. Şi, pe când treceau trupurile celor morţi, pe drumurile ţării au început să iasă ţăranii cu lumânări înainte, ca la prohod. Dar, lucru de mirare, ţăranii ieşeau cu lumânări albe, nu cu lumânări galbene. Noi ştim că la prohod, în Vinerea patimilor, lumea vine cu lumânări galbene, numai la Înviere se vine cu lumânări albe. Veneau ţăranii cu lumânări albe[4].

Vă rog să credeţi că aici este foarte multă metafizică. Eu nu zic că nu este nici un fel de legătură între ceea ce numim cultură, *cultura care circulă pe străzile noastre*, şi problemele de metafizică.

Dar ca să ne întoarcem la berbecii noştri, pe care nu i-am lăsat din vedere niciodată, trebuie să spunem că problema se întregeşte, situaţia se întregeşte valorificând durerea, introducând-o într-o unitate armonică. În aceeaşi măsură în care facem aceasta, noi schimbăm oarecum natura omenească. Adică, din însuşi faptul că noi acceptăm suferinţa ca drum pentru împlinire. Cu cât omul suferă mai mult şi mai adânc, cu atât se deschide mai larg orizontul în faţa tui, cu atât setea lui de mântuire este mai mare.

Evident că suferinţa nu este singura cale. Dar, în momentul în care fiecare dintre noi se întâlneşte cu durerea - şi nu se poate ca oricare dintre noi să nu se întâlnească cu durerea în viaţa lui -, în momentul acela atitudinea cea mai indicată este să o accepte aşa cum este ea. Aceasta pentru simplul motiv că durerea aceasta este încă unul din drumurile împlinirii sale.

Cu cine se face împlinirea? Vă spuneam adineaori că se face - aş zice - cu fiinţa în care ne întâlnim cu toţii. Punctul de plecare fusese în legătură cu neliniştea, cu această constatare foarte dureroasă pentru orgoliul, pentru demnitatea omenească, de a simţi că totuşi noi nu suntem un început.

Ei bine, împlinirea se face acum pe calea durerii acceptate, nu pe calea renunţării sau a jertfei de care am vorbit ieri. Pe calea durerii, împlinirea se face cu însuşi începutul nostru[5].

Domnilor, ceea ce am schiţat eu astăzi este puţin încâlcit, şi din pricina dificultăţii subiectului abordat, dar şi din pricina indispoziţiei mele momentane, pentru care vă rog să mă iertaţi.

Cele discutate aici constituie aşa-zisa *problemă a teodiceei*[6]. Când veţi auzi, prin urmare, pe cineva că vorbeşte despre teodicee, să ştiţi că despre asta este vorba, adică de încercarea de a face valabil[ă suferinţa] pentru experienţa noastră de aici, pentru împlinirea noastră cu transcendenţa.

De aceea, este normal să conchidem că împlinirea noastră, şi pe această cale, nu se poate face decât într-o singură direcţie, în direcţia începutului nostru, adică în direcţia lui Dumnezeu.

NOTE

1. Încercarea de a găsi o soluţie de mântuire numai în planul metafizic nu duce la rezultat deoarece *în el însuşi* acest plan este insuficient, nu poate să înceapă, singur, această soluţie. Este nevoie de soluţia religioasă. Pentru a formula această idee, Nae lonescu forţează expresia aparent ne-gramatical, dar tocmai aparentul dezacord ne arată cum trebuie înţeleasă fraza: nu *încercarea de mântuire* este insuficientă „în ea însăşi”, ci *planul metafizic* ales pentru această încercare.

2. Este vorba de întoarcerea la echilibrul de la început, când omul nu se rupsese din ordinea cosmică.
3. Nae lonescu însuşi şi-a dat seama asupra definiţiei prea restrictive, şi a revenit ceva mai departe, cu o nuanţare. Cultura nu se reduce la cunoştinţe ci este ceea ce rezultă din aceste cunoştinţe, de unde celebra butadă „cultura este ceea ce rămâne după ce ai uitat tot”.
4. Fără îndoială că Nae Ionescu se referă aici la înmormântarea lui Ion Moţa şi Vasile Marin, legionarii morţi în războiul civil din Spania, la Majadahonda, la 13 ianuarie 1937, şi aduşi în ţară o lună mai târziu, înmormântarea lor, ca şi întreaga procesiune a căpătat înfăţişarea unei uriaşe demonstraţii politice şi religioase în acelaşi timp. N. Iorga, adversar al mişcării legionare, nu s-a putut totuşi sustrage emoţiei generale provocate de moartea cu caracter de jertfă asumată a celor doi, şi a scris în „Neamul românesc” din 19 ianuarie 1937 articolul *Doi băieţi viteji: Moţa şi Marin* (reeditat în volumul IV din *Oameni cari au fost*, p. 200-201). Nae lonescu s-a aflat printre cei ce au întâmpinat la Bucureşti sicriele celor doi în Gara de Nord şi s-a păstrat fotografia în care apare îmbrăcat în celebrul palton şi cu căciula albă, cum este evocat de Nestor Ignat (vezi p. 119). A fost reprodusă recent în „Dosarele istoriei”, anul IV, nr. 5 (33), 1999, p. 23. În ziua de 12 februarie, Nae lonescu nu s-a prezentat la curs, în semn de doliu (vezi M. Sebastian, Jurnal, Ed.Humanitas, 1997, p. 111). Înhumarea a avut loc la 13 februarie. Patru zile mai târziu, la 17 februarie, Nae lonescu încheia şi data prefaţa la culegerea de articole de Vasile Marin, *Crez de generaţie*, care va apărea în cursul anului la Bucureşti, Tip. „Bucovina” I. E. Torouţiu. Această prefaţă poate fi citită acum în ultima ediţie a cărţii lui Vasile Marin, îngrijită de Radu-Dan Vlad şi apărută la Ed. Majadahonda, Bucureşti, 1997.
5. Vezi nota 2.
6. *Teodiceea* este demonstrarea existenţei providenţei şi respingerea argumentelor celor ce invocă existenţa răului spre a contesta pe Dumnezeu şi providenţa sa. Leibniz a scris în 1710 *Essais de theodicee*.

XIX. RAPORTUL OMULUI CU TRANSCENDENŢA

1. Echilibrarea prin cunoaştere
2. Momentul de plinătate şi cel de cădere
3. Starea de extaz şi cea de graţie
4. Plictiseala ca alternanţă la plenitudine şi ca legătură metafizică cu transcendenţa

1. Ceea ce urmăreşte subiectul metafizic în procesul de cunoaştere - sau ceea ce ar trebui să urmărească - este prinderea transcendenţei într-un fel oarecare. Dar cunoaşterea, în ordine metafizică, nu poate fi decât o *soluţie de echilibrare*: echilibrarea prin cunoaştere. Cum cunoaşterea asta este însă, precum ştiţi d-voastră, un act de apucare, de „prindere” (aşa se zice, de altfel, în nemţeşte: *Begriff*, de la *greifen*, a apuca, cum observa cineva chiar în Ţara Românească mai acum câţiva ani)[1], tot „a apuca”, deci un pumn care se strânge apucând ceva, va să zică, ***soluţia metafizică este o soluţie de prindere, de apucare a transcendenţei***!

D-voastră aţi văzut însă că încercarea aceasta de a se echilibra pe cale de cunoaştere, pe cale raţională, ca să zic aşa, nu a dus la echilibrarea metafizică, ci a dus, dimpotrivă, la o alunecare pe un alt drum. Incapacitatea această de a prinde transcendenţa în cadrul cunoaşterii a provocat această deviere a activităţii omeneşti, deviere care duce la înlocuirea lui Dumnezeu prin om, soluţie care nu poate să satisfacă, pentru motive iarăşi expuse. A sfârşit prin a provoca un fel de reacţie (se mai întâmplă în ordinea cunoaşterii!), reacţie pe care eu am încercat să v-o explic d-voastră prin actul de împlinire.

2. Va să zică, vedeţi, transcendenţa nu poate fi prinsă, apucată, fiindcă raporturile dintre noi şi transcendenţă sunt de altă natură. Noi stăm, fără îndoială, în anumite raporturi precise cu transcendenţa aceasta, dar nu de natura aceasta, ci altfel. Există în viaţa noastră metafizică, în exercitarea funcţiei metafizice în noi, *momente de plinătate şi momente de cădere* din această plinătate, momente de alunecare în gol, ca să zic aşa. Momentele de plinătate sunt, prin urmare, momente de contact, de urcare înspre transcendenţă, iar momentele de alunecare în gol sunt, dimpotrivă, momentele de secetă sufletească.

Vedeţi, prin urmare, că nu pe linia aceasta, a cunoaşterii, se poate căpăta ceea ce numim noi ***mântuire***, ci de la această linie de contact, care nu merge neapărat spre prindere. Sau, altfel: nu numai ca o cunoaştere, fiindcă, evident, există o mulţime de practici de a pune pe om pe calea aceasta a cuprinderii a tot ceea ce este fiinţă. Dar practicile acestea trebuie să ajungă la un moment dat la un fel de lipsă de rezultate, la un fel de faliment - ca să întrebuinţez un termen negustoresc. Probabil că nu este în natura noastră să ne echilibrăm în viaţa aceasta prin cuprindere. Ar fi şi greu. Pentru că, vedeţi d-voastră, într-adevăr fiinţa, pentru noi, care suntem existenţe limitate într-un fel sau altul, fiinţa este un punct-limită, un punct final ca să zic aşa, către care noi putem să tindem, dar pe care, în momentul în care l-am ajunge, am deveni noi înşine această fiinţă. Ar trebui să presupunem deci, cu alte cuvinte, dacă în adevăr acest punct-limită al fiinţei nu ar fi punct-limită, ca să zicem aşa, cu un termen care nu-mi place, dar pe care d-voastră îl înţelegeţi foarte bine - întrucât sunteţi falsificaţi de toate manualele proaste pe care le citiţi, d-voastră nu v-aţi vindecat încă de lucrurile acestea, nădăjduiesc să o faceţi când veţi fi mai bătrâni -, aş zice, *ţel*.

Va să zică, dacă fiinţa aceasta nu ar fi într-adevăr numai ţel, şi ar fi, prin urmare, un punct pe care noi l-am atinge odată efectiv, asta înseamnează că noi ăştia de aici, din lumea aceasta, cu

toate greutăţile pe care le purtăm cu toţii, cu tot balastul pe care îl purtăm cu noi, am putea să ne identificăm, am putea să fim la fel fiinţei acesteia. Dar apriori aş zice (iarăşi cu un termen pe care nu-l iubesc), aşadar, apriori această posibilitate nu poate să existe. Pentru că este totuşi o diferenţă de natură între ceea ce am numit noi transcendenţă şi ceea ce într-un anumit fel aş putea să numesc (am mai făcut-o altă dată), să numim noi Dumnezeu. Deci, Dumnezeu este deosebit de natură.

Aşadar, mai pe scurt: între acest Dumnezeu şi noi, eu nu văd ce am putea să lăsăm noi din noi, cum am putea să lăsăm noi din noi ceea ce trebuieşte lăsat, pentru ca să nu fim ceea ce suntem şi să fim însăşi fiinţa aceea. Pe urmă, chiar dacă am putea să facem această operaţie, parcă este ceva aproape de mintea omului că în momentul în care am deveni acea fiinţă, atunci n-am mai fi noi. Eu nu zic că asta nu se poate, dar logic este imposibil. Soluţiile acestea pe care le căutăm noi trebuie să fie valabile aici, pentru noi, acum, chiar dacă acest aici/acum într-un fel este ceva depăşit. Nu este mai puţin adevărat că tot ceea ce trăim noi se încadrează în temporalitate, în temporal. Se încadrează în temporalitate, chiar dacă noi am putea să depăşim această temporalitate. Să vă explic.

3. Este foarte probabil că un moment de *extaz mistic* ridică pe om deasupra condiţiei lui imediate (timp, spaţiu şi celelalte). Dar nu este mai puţin adevărat că acest moment de extaz, chiar dacă în el însuşi nu include calitatea (dimensiunea) de timp, el se petrece totuşi în timp. O să ziceţi: cum este asta? Este foarte simplu. Iată, de pildă - o analogie foarte grosolană -, eu visez ceva. Atunci când eu visez ceva, visul ăsta face să se succeadă în mine o serie de imagini, cu o viteză extraordinară, cu o iuţeală vertiginoasă. Impresia pe care o am eu este că am trăit realmente, că scenele la care am luat parte, evenimentele prin care am trecut în vis se întâmplă pe o anumită perioadă de timp, ca si zic aşa. Dar nu este mai puţin adevărat că în realitate, în realitatea fizică, măsurabilă, cu alte cuvinte, toate aceste evenimente sunt îngrămădite pe o durată de câteva secunde! Va să zică, vedeţi, într-un fel oarecare se poate să existe totuşi o deosebire: se poate ca ceva să se întâmple în timp, şi totuşi timpul acesta să fie cu mult prea mic pentru ca să cuprindă tot ceea ce s-a întâmplat. D-voastră o să ziceţi: păi asta s-a întâmplat în vis! Evident, dar în vis eu am avut o serie întreagă de imagini, am trecut printr-o serie de procese, care presupun, pentru realizarea lor, o anumită durată. Această durată este oarecum inerentă, deci în mod necesar legată de o serie de evenimente, despre care vorbeam adineaori. Dar această serie se poate reduce, se poate băga foarte uşor într-un singur moment, în câteva secunde. Întâmplările acelea sunt - aş zice - oarecum pe planuri deosebite. Pe planul măsurătorii fizice, tot ceea ce am trăit în vis se întâmplă în două-trei secunde; pe planul trăirii mele, aceste evenimente, aceste procese se întâmplă într-o perioadă mult mai lungă.

Analogia asta grosolană poate ca să vă facă să înţelegeţi ce spuneam eu adineaori. Şi pentru ca să vă las această afirmaţie în legătură cu această problemă, vreau să vă dau numai o indicaţie în legătură cu afirmaţia mea. Este adevărat că într-un moment de extaz mistic un om poate să trăiască anumite fenomene care nu au în ele însele caracter de temporalitate. Dar în momentul în care faza aceasta de extaz a încetat, omul însuşi poate să-şi dea seama că acestea s-au întâmplat ieri, s-au întâmplat acum un ceas, s-au întâmplat alaltăieri; adică, timpul lui este oarecum un punct de reducere în universul fizic. În timpul lui el trăia o anumită viaţă, el, fiinţa lui trăia altceva. Există, prin urmare o corespondenţă neîncetată. Evident, pe alt plan se întâmplă evenimentul în cadrul vieţii aceleia extatice. Dar nu este mai puţin adevărat că acest cadru se poate raporta într-un oarecare fel la timpul fizic, la întâmplările fizice, şi asta este foarte important de reţinut în ceea ce ne preocupă pe noi astăzi. Pentru că asta înseamnează că raportul nostru cu transcendenţa trebuie să fie, într-un fel sau altul - întrucât sunt raporturi cu transcendenţa (vă rog să vă reamintiţi ceea ce spuneam alaltăieri şi să faceţi legătura), trebuie să fie de natură discontinuă.

Există întotdeauna soluţii de continuitate. Condiţia umană, pe care noi nu o putem depăşi

niciodată în chip definitiv, condiţia aceasta umană impune caracterul acesta de discontinuitate în legătura noastră cu transcendenţa. Nu poţi să trăieşti continuu - ca să zic aşa - în stare de extaz. Poţi să trăieşti continuu într-o stare de graţie, în anumite condiţii, dar nu poţi să trăieşti continuu în stare de extaz.

Care este deosebirea? *Starea de graţie* este o transpunere prin lărgire, nu prin generalizare; transpunerea prin lărgire a stării de extaz, într-o perioadă în care propriu-zis momentele extatice au dispărut. *Starea de graţie este un fel de lumină care se revarsă asupra vieţii tale, care aduce cu sine de dincolo ceva care îţi transfigurează viaţa, îţi transfigurează realitatea*. Starea asta de graţie este însă, cum ştiţi d-voastră din experienţa proprie, oarecum posibilă şi în iubirea dintre oameni, aşa cum arătam eu aici. Pentru că, în adevăr, şi în starea de dragoste, în starea de iubire lumea apare ca transfigurată Dar transfigurarea aceasta a lumii este provenită tocmai din ceea ce aducem noi de dincolo.

Leonid Andreev a scris odată o nuvelă foarte interesantă (de" altfel, el era un om foarte deştept şi care, oricând scria literatură, făcea metafizică) despre învierea lui Lazăr[2]. Era un Lazăr înviat aşa, fără ca cineva să-1 poată întreba cum este dincolo. El stătea aşa numai cu ochii deschişi mereu, parcă era într-un fel îngrozit, parcă. Nu era nimeni în jur Evident, nimeni nu poate să ştie ce este, nimeni nu poate să spună nimic, deoarece propriu-zis pe el l-a înviat Hristos, dar el nu mai putea să învieze, să revină la viaţă. El a fost adus aici printr-o minune. Dacă învierea lui Lazăr era în adevăr o minune, o răsturnare a cursului firesc - pentru că, evident, Hristos, fiul lui Dumnezeu, putea să facă orice, dar l-a adus numai înapoi, Lazăr nu mai era viu, cu toate că venea pentru moment, într-un fel, cu toată lumea de dincolo.

Într-un fel, tot aşa venim şi noi cu lumea de dincolo atunci când trecem momentul de extaz mistic şi când simţim - dacă simţim! - că lumea este transfigurată. Această transfigurare este propriu-zis starea de graţie. Aşa înţeleg eu. Poate să vină cineva de la teologie să spună că am făcut anumite greşeli, dar dacă am sta la o parte de vorbă, până la sfârşit aş putea să-i dovedesc că nu le-am făcut.

Legăturile noastre cu transcendenţa sunt aşadar discontinui. Starea de graţie, care poate să fie permanentă, nu este o legătură cu transcendenţa, ci este oarecum haloul acela, aura pe care o au sfinţii în jurul capului. Atunci când încetează starea de extaz, rămân aurele acestea, prin care se prelungeşte în viaţa noastră de aici. Asta constituie starea de graţie, care poate să fie continuă până la o nouă stare extatică şi care oferă iarăşi posibilitatea transfigurării.

4. Discontinuitatea aceasta în legăturile noastre cu transcendenţa presupune două momente caracteristice în viaţa noastră; presupune, întâi, o urcare înspre transcendenţă, o luare de contact din ce în ce mai înaintată; şi presupune, apoi, o cădere din acest contact, din starea de plinătate a fiinţei tale, care trece la o sărăcire interioară şi această secătuire a fiinţei umane se poate numi într-un fel plictiseală.

Vedeţi, prin urmare, ce este plictiseala? Ea este o stare negativă, o stare de lipsă care se opune plinătăţii fiinţei tale, aflată o vreme în ascensiune, în urcare şi contact cu transcendenţa. Dar să lăsăm perspectiva aceasta. Dacă treceţi la viaţa de toate zilele, d-voastră ştiţi că sunt momente în care, avem poftă de lucru, când punem mâna pe ceva simţim din plin că am pus mâna pe ceva, că facem ceva. Pui mâna pe coada unei sape şi tragi cu sapa. Este un fel de tonus în toată fiinţa ta, în care pe tot ce pui mâna se prinde, este bine făcut. Sunt alte momente, dimpotrivă, în care, orice vei face, parcă amesteci totul, nimic n-are nici un fel de gust. Nu eşti bolnav, dar nu există priză între tine şi realitatea înconjurătoare. Acestea sunt stări pe care le-am trăit fiecare dintre noi. Ele nu sunt, propriu-zis, stări psihologice, ca să zic aşa. Sunt stări ale fiinţei tale, ale tale în totalitatea ta, în întregul tău. Nu ţi se întâmplă dintr-o cauză sau alta. Asta înseamnă că în adevăr fiinţa noastră este deficientă în anumite împrejurări faţă de lumea înconjurătoare.

Dar există şi alte momente, în care această deficienţă nu există. Dimpotrivă, există o priză

directă - ca să întrebuinţez un termen de automobilistică; şi termenii aceştia sunt buni la ceva câteodată. Există o priză directă între tine şi realitatea înconjurătoare. Ei bine, această priză directă, sau această lipsă de priză între fiecare dintre noi şi transcendenţă, constituie cele două momente fundamentale ale raportului nostru cu transcendenţa. Plictiseala, acel *vacuum vitae*, este, propriu-zis, o stare în care nu ai realmente ce face, o stare de gol pe care nu poţi să o umpli în nici un fel.

Ştiţi d-voastră, se vorbeşte de oameni deştepţi, care nu se plictisesc niciodată. Este o părere veche, pentru că plictiseala nu însemnează: „Ce faci?" „Sunt plictisit! Iau o carte sau mă duc la cinematograf!". Şi-a umplut plictiseala? Nici 17 cinematografe nu-ţi umplu golul acesta! Te plictiseşti nu pentru că n-ai ce să faci. *Nu poţi să faci* nimic! Asta e plictiseala.

Sunt oameni din aceştia care ştiu cu precizie: astăzi trebuie să termin ceva. Se scoală mereu la ora şase. Nimeni nu se plictiseşte mai mult decât oamenii harnici. Leneşii nu se plictisesc niciodată. E foarte interesant. Omul harnic se scoală întotdeauna de dimineaţă. „Păi, eu fac întâi o baie rece, apoi câteva mişcări de înviorare, mănânc puţin şi mă apuc să lucrez până la ora zece. După zece mă duc să fac diverse curse, iar la douăsprezece mă duc în cutare loc. Cum să mă plictisesc?". Dar cum ai treabă toată ziua dacă te plictiseşti? Omul acesta, care are treabă toată ziua, ăsta nu face de fapt nimic! Închipuiţi-vă d-voastră că sunteţi, [fiecare], profesor de filosofie (sau aproximativ profesor de filosofie). Vă închipuiţi d-voastră că este plăcere să fii întotdeauna profesor (sau jumătate de profesor[3]) de filosofie? Se poate, când eşti numai o jumătate, să fie ceva mai uşor. Adică, ce vreau să spun?

Că *a face ceva însemnează a fi într-un moment de plenitudine*. Nimeni nu poate să facă realmente ceva fără impresia aceasta de plenitudine. Cine face mereu ceva, acela execută. Ceva, mai bine sau mai rău. *A executa* ceva este cu totul altceva decât a face ceva. *A face ceva însemnează a trăi*! Când execuţi ceva însemnează că repeţi o serie de mişcări mecanice. Când faci ceva, eşti cuprins într-un act propriu, există o legătură perfectă între tine şi materia pe care o frământi. Când execuţi ceva, atunci este o nenorocire!

Nu vreau să vă fac aici comparaţii puţin riscante, mai plastice, dar sunt unii oameni care necăjesc, care obosesc chiar natura. Sunt [unii] oameni sub mâna cărora natura parcă se împlineşte, şi alţii sub mâna cărora natura se chinuieşte. Există, de pildă, un cizmar, ia în mână o bucată de piele, ştie ce să facă din ea. Alt cizmar parcă o tot suceşte, o mozoleşte mai rău decât ai băga-o în maşină.

D-voastră nu puteţi să vă închipuiţi oroarea materiei neînsufleţite de a fi lucrată cu maşina. Imaginaţi-vă că s-ar inventa o maşină de sărutat. Credeţi că v-aţi duce vreunul să vă puneţi la maşină?

Asta este, asta însemnează plinătate, contactul cu realitate imediată, de o parte, plictiseala dincolo. Dar plictiseala aceasta este un moment absolut de neînlăturat şi în viaţa, în experienţă metafizică a oamenilor. Absolut de neînlăturat, pentru că, dacă în adevăr legătura noastră cu transcendenţa este discontinuă, dacă această transcendenţă este numai punctul-limită a contactului nostru cu ea, atunci evident că există urcarea şi coborârea aceasta de care vorbirăm. Prinderea de contact - pierderea de contact; plinătatea şi plictiseala sunt doi termen nu polari, ca să zic aşa, ci sunt două ramuri ale aceleiaşi activităţi în legătura noastră metafizică cu transcendenţa. Umplerea plictiselii nu există, pentru că umplerea aceasta ar însemna transformarea plictiselii în plinătate. Dacă ar fi posibil pentru om să-şi „omoare plictiseala", atunci ar fi posibil pentru om si trăiască urcând mereu înspre transcendenţă şi să nu mai cadă niciodată. Să urce mereu, să ajungă odată chiar să devină el însuşi transcendenţa aceea, fiinţa aceea. Asta însă, cum stabilirăm noi, nu se poate.

Plictiseala face, prin urmare, parte integrantă din fiinţa noastră, urmând acelei plinătăţi de care vorbirăm - iar asupra acestei probleme cred că vom mai reveni. Ea urmează plinătăţi: în acelaşi fel în care noaptea urmează zilei. Dacă în adevăr noaptea este numai lipsa zilei.

NOTE

1. Rămâne de identificat la ce autor şi la ce lucrare face aluzie Nae Ionescu întrucât nu este vorba de cele două cursuri de logică generală ţinute de el.
2. Nuvela lui Andreev are titlul *Eleazar* şi s-a publicat în ruseşte în 1906, fiind tradusă în româneşte după primul război mondial de G. B. Rareş.
3. Probabil că prin „jumătate de profesor" Nae Ionescu face aluzie la gradul lui universitar de până în aprilie 1937, acela doar de conferenţiar. Amintesc că lecţia anterioară fusese ţinută în 15 aprilie, iar cea următoare va fi predată în 12 mai 1937.

[12 mai 1937]

XX. A FI ŞI A NU FI SAU FIINŢA CA FIINŢĂ

1. Limita ca nemurire şi ca moarte
2. Tinereţea şi bătrâneţea în faţa morţii
3. Prezenţa şi absenţa a ceva, a cuiva - în funcţie de Eu
4. Persistenţa fiinţei ca fiinţă

1. Domnilor, eu sunt cel dintâi care îmi dau seama că lucrurile pe care le dezbatem noi nu se pot prinde chiar aşa de uşor. Şi nici nu se pot fixa în formule. Şi, mai ales, nu se pot scrie pe hârtie de către d-voastră.

Dezbaterile noastre urmează o linie şerpuită printre problemele reale ale omului şi, prin urmare, eu nu pot să le mai ocolesc.

Vorbeam rândul trecut despre pierderea contactelor cu transcendenţa, cum sunt două mişcări complementare în activitatea noastră, şi încercam să stabilim limitele acestor mişcări. Din consideraţiile făcute v-aţi dat seama că aceste limite nu corespund la ceva definibil.

Coborârea se face şi ea către ceva. Limitele sunt însă ceva care nu pot fi atinse, de altfel aşa cum spune şi cuvântul *limită*[1].

Limita în sus se numeşte *nemurire*, iar *cea în jos* se numeşte *moarte*.

Metafizic vorbind, nemurirea nu este o regiune, un ţarc la poarta Raiului, unde îţi dă drumul sau nu îţi dă drumul.

Nemurirea este o stare individuală şi începe unde eu încep să fiu nemurire.

Nu există, prin urmare, o regiune a nemuririi, ci o stare care se poate numi nemurire.

Vedeţi d-voastră, ascensiunea către transcendenţă am spus că este o mişcare înspre o limită. Însăşi noţiunea aceasta este inclusă în capacitatea atingerii ei.

Nemurirea de care vorbim nu înseamnă propriu-zis atingerea ei. Ea se poate întâmpla undeva mai jos.

Problema nemuririi nu poate să aibă un sens decât dacă această nemurire se rezolvă de fiecare, nu de altcineva.

Problema aceasta s-a pus în toate felurile. S-a spus că nemurirea ar putea să însemne, de pildă, că eu am copii şi copiii mă continuă pe mine la infinit. Dar aceasta nu este nemurirea de care vorbim noi.

Când eu, acesta, devin nemuritor, atunci existenţa mea trece dincolo în fiinţă, ceea ce este absurd - ca şi demonstrarea care se face cu 1 + 1 = 2. Dar se vede că absurditatea este şi ea necesară.

Depăşirea exigenţei noastre, asta înseamnează trecere în eternitate, dincolo de timp şi spaţiu, dincolo de fiinţa noastră trupească.

Problema este în funcţie numai de mine şi nemurirea începe când eu trec în eternitate sau mă întorc din eternitate.

Este ca un circuit dus-întors, până când? Până când eu încetez să mai exist în lumea fizică; cum zicem în înţelesul de toate zilele: eu nu mai trăiesc.

Momentul acesta, al morţii fizice, înseamnează că moartea nu este un sfârşit, din acest punct de vedere. Depinde totul de mine şi eu depind de starea în care mă aflu în momentul morţii.

Îmi spunea cineva de un boier român, că la un moment dat bunicul lor i-a chemat pe toţi şi

le-a spus ce avea să se întâmple cu fiecare dintre ei, şi pe urmă s-a întors cu spatele la perete şi a murit. Aşa era tradiţia boierimii noastre.

Înainte de a fi mort el înceta să mai existe pentru viaţa de aici.

În momentul morţii, adică al încetării funcţiei fizice, se hotărăşte ce devii tu. Dacă eşti în coborâre, mergi înspre nimic, dacă eşti în ascensiune, evident că urmează ce va fi dincolo căci aici nu te mai întorci, trupul tău nu te mai ajută.

Deşi putem spune că există moarte luminoasă, morţi din dragoste - este o experienţă a d-voastră; poate insuficientă acum, dar veţi avea o experienţă largă în anii care vin - vom vedea[2].

Astfel, se poate muri din prea multă dragoste când există o dilatare a persoanei tale, încât trupul tău geme sub această presiune. Aşa se moare într-un moment de entuziasm.

2. De obicei, *bătrânii* fac mai greu decât *tinerii jertfa* aceasta. Nu spun că au văzut că viaţa nu este nici o pricopseală. Bătrânii se leagă mai lesne de viaţă. Ei nici nu înţeleg jertfa, care este o aberaţie.

Astfel, eu, care sunt om serios şi cu capul pe umeri, m-am convins că viaţa este o experienţă fără sens.

De obicei, tinerii sunt capabili în orice moment de o asemenea jertfă. Dar cu timpul oamenii se anchilozează parcă. Bătrânii nu înţeleg jertfa aceasta, deoarece prin viaţa de fiecare zi ei se leagă mai mult de condiţia umană, fiinţa lor nu mai a capacitatea de dilatare.

Dar există mulţi oameni care nu învaţă niciodată nimic. Fac o greşeală şi apoi, a doua zi, o iau de la capăt. Asta numeşte tinereţe. Pentru un om tânăr, totul este nou şi unic. De aceea, renunţi uşor la viaţă când eşti tânăr: într-o dragoste într-un entuziasm, într-o credinţă a ta!

Este ciudat că trecerea aceasta este urmată de regrete celor care rămân. Este foarte ciudată această trecere. Întotdeauna depăşirea vieţii doare pe cei care rămân.

Cu cât şi cu cât un om este mai capabil de nemurire, cu atât durerea pricinuită de el la trecerea din viaţă este mai mare.

La bătrâni, în fond, nici nu mai este vorba de o jertfă, dar totuşi ceilalţi plâng. Plâng, ce?

3. Desigur, zic *eu*, pentru că este vorba de dispariţia unei prezenţe. Dar un obiect este *prezent* numai atât timp cât există. Există o anumită tensiune între mine şi el. Altfel, poate să stea în faţa mea şapte mii de ani şi individul nu este prezent pentru mine.

Vedeţi, ceva se ţine scai de mine. Cum să nu fie prezent? Dar nu aceasta este prezenţa. Pe lângă mine trec o mulţime de lucruri, dar ele nu însemnează pentru mine ceva precis. Pentru mine există nu ceea ce există acolo real. Prezenţa oamenilor nu este o chestiune de împrejurare fotografică. Astfel, nu am văzut un om timp de 30 de ani, dar el este prezent. Un alt om stă toată ziua pe capul meu şi nu este prezent. Omul există în funcţie nu de ceea ce face el. Există în funcţie de felul cum sunt eu în raport cu el. Un om poate să moară şi să fie prezent. După cum poate să-mi stea sub nas toată ziua şi să-mi fie absent.

Aşa trebuie înţeleasă, aşadar, problema aceasta. Cum, de altfel, o demonstrează şi practicile religioase. Se spune despre cineva:, A murit, săracul. Ştiu că dincolo o să fie liniştit. Nu se poate să nu fie în Rai.” Sau: „A murit, săracul. Acum este în Iad, unde îl pisălogeşte Scaraoschi.”

Putem spune că un om a fost prezent, sau că a trecut în nemurire, sau [că] a murit şi eu nu mai pot să păstrez contactul cu el. *Când contactul cu el continuă, atunci prezenţa lui este totală. Pot să fiu sigur că el nu a murit, că a trecut „dincolo”*.

4. Evident, există durere la despărţirea de un om. Dar această durere nu mai are nici un sens, oricum ai lua problema. Orice ai zice, regretele acestea sunt lipsite de orice funcţie, nu au nici un rost. Pentru că, sau el continuă să fie prezent, şi atunci el a fost cineva, o fiinţă realizată, sau el nu mai este prezent, şi atunci te întrebi de ce este nevoie de vreun fel de supărare. Au fost pur şi

simplu lucruri superficiale.

D-voastră, dacă aţi iubi într-adevăr, aveţi neapărat nevoie de prezenţa fizică? Nu. In iubire închizi ochii, pur şi simplu, şi te aduni asupra ta într-o dilatare enormă.

Prezenţa este altceva decât această prezenţă pipăibilă. Nu prezenţa înseamnează ceva, ci prezenţa acelui ceva din afară de mine.

Prezenţa înseamnează: aici, în faţa mea. Dacă el pleacă de aici, ai să vii dumneata aici şi dumneata nu mai eşti prezent.

Prezent este cineva care nu este aici, sau este aici dar este absent.

Poţi să fii absent pentru ideile care se dezbat acolo. ***Prezenţa nu este o calitate obiectivă, ci o relaţie. Iar în relaţia aceasta, hotărâtor este să existe acea stare de tensiune care hotărăşte de prezenţa sau absenţa unui lucru.***

Prezenţa cuiva şi după trecerea lui din viaţă înseamnează persistenţa fiinţei ca fiinţă. Este acel ceva sau acel cineva. Prin această prezenţă faţă de noi se măsoară nemurirea celuilalt pentru noi. Aceasta, trebuie să menţionăm, este atunci când este vorba de nemurire în ea însăşi.

Acest lucru am mai încercat să vi-l prezint atunci când am încercat să vă fac sensibilă, oarecum, trecerea dincolo de această condiţie - pur şi simplu - umană[3].

NOTE

1. *limes, -itis* are un prim sens de hotar între două ogoare sau de graniţă, şi un al doilea, de întăritură, linie de frontieră întărită, fortificaţie (vezi G. Guţu, *Dicţionar latin-român*). Ideea lui Nae Ionescu este servită de ultimul sens, ceea ce înseamnă că e cel la care s-a gândit.
2. Este o aluzie-profeţie în legătură cu ce-i aştepta pe legionari, în discute nefiind dragostea dintre sexe, ci acea dăruire faţă de comunitate de care se ocupase pe larg. Cele ce urmează confirmă această interpretare.
3. Cea mai impresionantă ilustrare a concepţiei lui Nae Ionescu despre „prezenţă” dincolo de moarte ne-a oferit-o propriul său destin, aşa cum reiese din următoarea însemnare de jurnal a lui Miron Radu Paraschivescu datată 17 ianuarie 1942: „Şi-i spuneam lui Vinea: «Dar nu te pătrunde, domnule, faptul ăsta, nu te tulbură gândul că Nae Ionescu, care-a fost, dacă vrei, în sensul comun, un ratat, un visător, un himeric, este prezent între noi, acum, la doi ani şi mai bine după moarte? Nu vezi că astăzi omul ăsta, care n-a fost nici măcar ministru în ţara în care Guţă Tătărăscu şi D. R. Ioaniţescu au putut să fie, planează încă, primejdios de prezent? Iată: un articol, o scrisoare de-a lui, publicată într-o gazetuţă ca „Evenimentul” lui Şeicaru, poate stârni o furtună care depăşeşte, cu mult, zidurile redacţiei! Cum îţi explici asta!»“ *Jurnalul unui cobai*, Editura Dacia, Cluj, 1994. Citat după *Nae Ionescu în conştiinţa contemporanilor săi*. Crestomaţie de Gabriel Stănescu, Bucureşti, Criterion Publishing Inc., 1998, p. 249.

   Această capacitate de *a fi prezent*, de a tulbura, de a intra în relaţie vie cu noi şi noi generaţii, este fără îndoială cucerirea cea mai triumfală a „ratatului, visătorului, himericului” Nae Ionescu. Ea nu este întâmplătoare, ci este însăşi consecinţa şi întruparea metafizicii sale, extrasă din propria-i viaţă şi oferită spre a fi „de folos” celor ce-i vor descoperi tainele dincolo de aparenţa înfrângerii în imediat, care l-a copleşit şi i-a întunecat vederea lui Mihail Sebastian când l-a văzut la două ore după moarte!

XXI. FIINŢA UMANĂ - ÎNTRE ÎNTUNERIC ŞI LUMINĂ

1. Metafizica şi polaritatea fiinţei omeneşti
2. Lumina - domeniul propriu al vieţii
3. Întunericul mărgineşte lumina. Trăirea întunericului
4. Lumea trăită şi lumea gândită
5. Echilibrarea metafizică în zona de lumină prin eros

1. Domnilor, cu cât ne apropiem de sfârşit, cu atât şi convorbirile noastre asupra *metafizicii* devin mai dificile pentru că această cercetare se apropie de probleme mai gingaşe şi, prin urmare, mai personaje.

Eu v-am prevenit pe d-voastră că metafizica este, într-un fel, o activitate lirică[1]. Şi era de aşteptat, prin urmare, ca poziţiile ultime să se asemene aproape cu o spovedanie personală. Evident, spovedania asta este binefăcătoare când este făcută în condiţiile şi în împrejurările în care ea trebuie să se facă. Este însă foarte greu de realizat acest lucru într-un curs public la Universitate, pentru că cere o anumită indiscreţie şi nu este nimeni bucuros să fie indiscret cu el însuşi faţă de alţii[2].

Aşa fiind, o să vă mulţumiţi mai degrabă cu indicaţii generale, care să vă pună pe d-voastră pe urma unor anumite probleme decât cu coborârea până în adâncul fiinţei omeneşti, respectiv a mea.

În legătură cu această problemă a metafizicii, vă aduceţi aminte că am vorbit mai insistent în ultimele noastre întâlniri despre probleme în legătură cu o anumită polaritate a fiinţei omeneşti, între soluţii opuse; mai bine zis, între atitudini oarecum opuse. Aşa a fost necesitatea de a ne da, căreia i se opune necesitatea de a ne împotrivi; iar pe de altă parte, necesitatea de a cădea, fatalitatea căderii în general faţă de existenţă.

Ajungem deci să vorbim astăzi despre ***întuneric*** *şi despre* ***lumină**, două mari regiuni în care se mişcă fiinţa umană.*

2. Desigur, *lumina* este *domeniul propriu al vieţii*. Tot ceea ce este claritate, ordine, face parte din această regiune a luminii. Este, cu alte cuvinte, domeniul în care viaţa se exprimă, nu şi domeniul în care ea există.

Lumina luminează deci şi duce totdeauna la claritate, raţiune ş.a.m.d.

Dar viaţa se mărgineşte undeva cu întunericul, [cu] ceea ce este resort al vieţii, ceea ce este principiu de existenţă[3].

În acest domeniu, unde raţiunea nu are nimic de spus, raţiunea nu domină, ci se face doar. Raţiunea lămureşte, adică mărgineşte domeniul, diminuează ceea ce este făcut. Se aplică la ceea ce este deja făcut, în sensul de isprăvit.

Viaţa în lumină, pe care o trăim noi, nu este viaţa însăşi, ci numai ceea ce vedem din viaţă. Ceea ce s-a făcut era oarecum înăuntrul acestei vieţi, înăuntrul acestor zone luminoase, pe care noi le ordonăm - dacă vreţi -, le construim într-un oarecare fel. Creăm ceea ce putem noi - noi în înţelesul demiurg al termenului.

3. Noi putem să inventăm orice, putem să zburăm în aer, putem umbla pe sub apă, dar întotdeauna noi vom avea impresia că *nu am ajuns undeva la fund, la temelie*. Că există dincolo de viaţă, cu formele ei afirmative, ceva către care tindem ca înspre depăşirea acestei existenţe.

Suntem legaţi de ceva şi suntem gata să venim - aş zice - din *întuneric*, pentru că venim din pământ, de la mama noastră, într-un fel: poporul, neamul nostru.

Se vorbeşte astăzi, în anumite părţi ale Europei, de o nobleţe a pământului. Dacă nu este nobleţe este sigur însă că pământul şi sângele sunt o realitate. Ele sunt însuşi resortul acestei existenţe.

Noi nu putem vorbi despre pământ sau despre sânge tot aşa de clar cum vorbim despre un aeroplan, de exemplu. În momentul în care se poate vorbi tot aşa de clar despre ele, nu ar mai fi întuneric.

Totdeauna zona aceasta rămâne ca ceva pe care noi îl pipăim cel mult, dar nu-l putem lămuri.

Spunem, domnilor, că *întunericul mărgineşte lumina*.

Vedeţi că viaţa aceasta se mărgineşte cu întunericul într-un fel oarecare, cum s-ar mărgini cu moartea. Un om care luptă îşi ia asupra lui riscul morţii, dar el nu este ferit de moarte. *Un luptător nu doreşte moartea, nici nu urăşte moartea*. Ceea ce îl interesează pe el este lupta. Cel mult are teama că poate să existe moartea, care să însemne un obstacol într-un anumit moment pentru cauza izbânzii.

Eu nu mă tem de moartea propriu-zisă, ci mă tem de moartea aceasta ca o piedică în calea izbânzii.

Moartea este ceva atât de plicticos, cum ar fi vremea rea, care ar putea să întrerupă victoria. Cum era pe vremuri o ploaie care umezea praful de puşcă: era o nenorocire mare, dar era un element exterior care putea să declanşeze la un moment dat această nenorocire pentru luptător, care este dezinteresat faţă de moartea lui.

Gândiţi-vă însă că, în afară de aceşti oameni care doresc moartea într-un fel, sunt unii care se tem de moarte. Aceştia nu sunt oamenii vieţii, sunt oamenii întunericului. Dar întuneric înseamnează aici legătura noastră cu principiile existenţei, mai mult decât cu existenţa însăşi.

Între aceste două categorii de oameni a fost întotdeauna o deosebire, o deosebire atât de mare încât ei nu s-au înţeles niciodată. Faţă de oamenii din întuneric, oamenii din lumină duc o viaţă superficială. Oamenii se dispreţuiesc unii pe alţii în măsura în care ei fac parte din lumină sau din întuneric.

4. Dar mai există uneori o deosebire. Şi anume, aceea că dispreţul poate fi sec la cei din lumină. Cei din întuneric înţeleg mai mult, pentru că ei stau la rădăcina existenţei, dar nu există posibilitatea de coborâre de la existenţă la fiinţă. Dar poate să existe posibilitatea ridicării de la fiinţă la existenţă.

De cele mai multe ori nu există nimic semnificativ pentru cei din lumină.

Deosebirea este - precum vedeţi - între ceea ce numim ***inteligenţă, raţiune*** *şi ceea ce am numit principiu creator -* ***elanul****.*

Unii trăiesc într-un fel acolo unde este soare; ceilalţi, acolo unde este întuneric. Şi nu ştim pentru ce, este *un fel de întuneric albastru, în care lucrurile îşi afirmă existenţa lor, o existenţă misterioasă*. Ce nu ştii este până unde poţi merge. Apare o spaimă din incertitudinea de a calcula. Spaima aceasta este permanentă. Există întotdeauna o zonă de surprize, o zonă de incalculabil.

Evident, eu împart zonele acestea schematic, dar ele nu sunt chiar aşa de deosebite.

Noi zicem că într-o parte este *lumea trăită* şi de cealaltă parte, lumea gândită. Noi trăim pur şi simplu în lumea aceasta a întunericului. Cum se spune, există o încordare care se simte mai ales în coşul pieptului. De aceea spunem că nu mai încăpem în noi înşine. Toate puterile acestea pe care le adunăm noi se ciocnesc, caută un drum, o dezlegare. În acest sens întunericul mărgineşte lumina, în acelaşi fel în care moartea mărgineşte viaţa.

Deci, noi trebuie să ieşim din noi înşine, iubind moartea, sau urând moartea.

Nu doreşte moarte pentru moarte decât cel care s-a transformat pe el însuşi în câmpul de

bătaie, atunci când luptele acestea au pustiit totul. Prin tine însuţi ai ajuns la un fel de odihnă ca la o încetare a încordării acesteia. Dar moartea poate fi o piedică în calea izbânzii, după cum poate fi un element al victoriei - şi atunci luptătorul doreşte moartea - nu?[4] - ca o soluţie[5].

Un om al luminii este cel care doreşte această moarte ca un moment afirmativ. Cine urăşte moartea, cine se teme de moarte, se teme în două feluri:

Într-un fel foarte puţin interesant, omul este prins într-un şir de mici satisfacţii, cum este pentru un biet om care nu a avut decât necazuri în viaţă. Evident că, lui îi este frică de moarte, pentru că renunţă la aceste mici satisfacţii. Dar sunt oameni care mai urăsc moartea pentru că au oroare de nefiinţă.

5. *În zona de lumină are loc echilibrarea metafizică prin funcţia erosului*. Şi atunci, poate că d-voastră nu aţi înţeles ce însemnează moartea din dragoste. în această privinţă cred că nu există o întruchipare a acestei depăşiri prin moarte decât în drama wagnerian ă Tristan şi Isolda.

Avem, pe de o parte, erosul ca funcţie obişnuită între oameni; iar pe de altă parte, erosul ca funcţie metafizică[6].

Dar ceea ce vreau să vă înfăţişez aici d-voastră este faptul că veţi putea înţelege ce însemnează moral şi imoral prin prisma aceasta între zona de lumină şi zona de întuneric. Aici are loc depăşirea condiţiei umane - unde nu mai există moarte.

Deci, dualitatea întuneric şi lumină delimitează oarecum zona moralităţii, binele şi răul, ce este drept şi ce este nedrept. Aceasta, pentru că nu pot fi judecate după criteriul moral manifestările care au loc în zona întunericului.

Evident, trebuie judecate după criteriile de drept toate manifestările care au loc în zona de lumină. Aici nu este vorba de referinţe personale. Zonele acestea nu reprezintă niciodată atitudini ultime, complet închise.

Mergând pe linia lumină, de pildă, se degenerează foarte uşor în ceea ce se numea acum vreo sută de ani filistinism.

Oricine ar fi în stare să judece strâmb pentru o mare iubire. Cine nu ar fi în stare să trădeze în folosul patriei lui? Aceasta, desigur întotdeauna ar fi posibil, întrucât faptele cad sub sancţiunea luminii. Evident, nimeni nu pretinde ca în zona aceasta să nu intervină sancţiuni. Dar nimeni nu poate să aibă pretenţia că cei care stau la izvoarele existenţei îşi măsoară adâncimea fiinţei lor după legile superficiale ale existenţei.

Desigur că există oameni care renunţă la o mare pasiune, care este totdeauna a întunericului. Dar eu mă întreb dacă, smulgându-se din ghearele violenţei, mă întreb dacă, oricare ar fi fost realizările lor aici - dacă vor fi fost - ei nu îşi vor păstra impresia că bine au făcut.

Asupra întregii vieţi omeneşti apasă un fel de miraj pe care îl exercită zona lipsită de claritate, zona în care este mult geamăt, apasă mirajul dintotdeauna al întunericului asupra luminii.

NOTE

1. Vezi lecţia primă, cea din 12 ianuarie 1937 (în ed. de faţă, p. 5)
2. Această introducere este o trimitere directă la substratul personal al speculaţiilor sale metafizice asupra zonei de lumină şi a celei de umbră, de întuneric, din fiinţa şi existenţa umană. Tâlcul prelegerii se desvăluie în lumina nenumăratelor mărturii ale contemporanilor privind dualitatea fiinţei naeionesciene, pendularea sa între zborurile mistice şi chemările tenebrelor, între ipostaza care o făcea pe Cella Delavrancea să-i scrie lui Filip Lahovary:„Doresc să păstrez imaginea vie a acestei fiinţe care era aproape un înger, şi a cărei luptă cu omenirea a fost atât de cumplită!” şi cea în care Maruca Cantacuzino vedea cu spaimă în unele clipe

întruparea Diavolului! Mărturiile ilustrelor sale prietene, atât de contradictorii, se întregesc prin reflecţiile lui Petre Pandrea, admirabile şi clarvăzătoare. Lectura volumului de „Memorii. Articole. Eseuri. Interviuri. Corespondenţă" alături de Gabriel Stănescu este obligatorie pentru cine vrea să înţeleagă, în toate trimiterile ei, această prelegere care o precede pe ultima, în care Nae Ionescu cel „îngeresc" îşi rosteşte propoziţiile esenţiale ale testamentului său spiritual, trei ani înainte de a trece „dincolo".

3. Nae Ionescu atacă, aici, în felul său, mult discutata - în epocă - problemă a conştientului şi *subconştientului/inconştientului.* O comparaţie cu modul cum au valorificat filosofic aceste „tărâmuri" Nae Ionescu şi Lucian Blaga se impune de la sine.
4. „Vorbea... tărăgănat şi se întrerupea uneori cu un «nu?» ca un punct de foc", scria Mihail Sebastian despre Ghiţă Blidaru, alias Nae Ionescu, în *De două mii de ani*.
5. Aluzie clară la concepţia legionară despre moarte, care şi-a găsit formularea cea mai percutantă în cuvintele lui Ion Moţa: arma cea mai teribilă de care dispun legionarii pentru a birui este urna cu propria cenuşe.
6. Vezi nota 1 de la lecţia XVII, p. 95.

XXII. PRIN COMUNITATE - PE DRUMUL CĂTRE DUMNEZEU

1. Unitatea lumii este o unitate reală
2. Politeismul ca fază şi ca faţă a metafizicii
3. Omul ca ceva care se face mereu
4. A trăi în comunitate, a trăi în Dumnezeu
5. Drumul la Dumnezeu - un drum prin comunitate

1. Noi mai vorbeam odată, la începutul anului, de deosebirea care există între unitatea constituită prin generalizare şi unităţile acestea care sunt unităţi în ele însele. Există limite peste care nu poţi să treci decât cu riscul de a trece din domeniul realului în domeniul logicului. Limita aceasta constituie, fără îndoială, şi ea o problemă, care să formeze şi ea odată obiectul cercetărilor noastre.

Pentru anul acesta rămâne ca punct crucial această afirmaţie fundamentală, că *unitatea lumii este o unitate reală*. Această unitate este în funcţie de unitatea reală a lui Dumnezeu şi ea se constituie într-o totalitate.

Eu mă trăiesc pe mine în această unitate şi trăiesc şi lumea ca o unitate, respectiv totalitate. Lumea aceasta, realitatea aceasta, cere un corelativ - cum ştiţi d-voastră: transcendenţa.

De intensitatea cu care eu trăiesc lumea aceasta depinde şi intensitatea cu care trăiesc lumea cealaltă. Există însă această posibilitate? Sigur că da. Dovadă este politeismul.

2. Politeismul este o fază metafizică incipientă şi o faţă metafizică propriu-zisă.

Omul - aşa cum l-a făcut Dumnezeu - începe acolo unde începe unitatea lui, unde el îşi trăieşte unitatea lui. Aşa încât politeismul este forma de viaţă a omului care nu a ajuns încă om; care nu a ajuns, în ordinea logică, să reducă diversitatea la unitate; care nu a ajuns, în ordinea existenţei lui personale, să se simtă ca o unitate.

Vedeţi d-voastră, momentul în care omul ajunge să se trăiască pe el ca unitate este momentul în care *posibilitatea* de a fi om trece în *actualitatea* de a fi om.

Pentru fiecare creaţie trebuie să existe această posibilitate, dar nu ca necesitate. Cum să zic, **pentru fiecare om nu există necesitatea de a fi om. Omul trebuie să se realizeze el într-un** fel.

Dumnezeu l-a făcut pe om nu perfect. Dumnezeu nu l-a creat pe om gata. Ci Dumnezeu l-a pus acolo, într-o cochilie unde o fi pus El toate posibilităţile, toate elementele necesare omului de a deveni om, *plus tendinţa, nevoia pentru a deveni om*.

Nevoia de a realiza această unitate este un punct de vedere. Problema trebuie să o dezbatem mai pe larg, dacă nu se închid acum cursurile universitare[1].

3. Este, din acest punct de vedere, o deosebire fundamentală între cosmos şi om. Cosmosul este o realitate a naturii, gata creată de Dumnezeu şi noi ajungem numai la cunoaşterea naturii, ca unitate. Nu putem să ajungem la cunoaşterea lumii acesteia ca unitate, pentru că ***omul nu este ceva gata făcut. Omul este ceva care se face mereu. Dumnezeu i-a dat putinţa să se facă, dar el trebuie să se facă mereu***.

În momentul în care el s-a făcut, în momentul în care a ajuns *să se trăiască pe sine ca unitate*, în acelaşi moment el cunoaşte lumea ca o unitate şi în acelaşi timp trăieşte lumea aceasta ca o unitate. În acel moment şi transcendenţa devine una singură.

Dar omul, în ceea ce este el mai închegat, *este om ca unitate spirituală*.

Dar el este - cum am mai spus - şi o diversitate, o multiplicitate. Pentru că, aşa cum ştiţi d-voastră, el însuşi este un element constitutiv al unei alte unităţi.

Ce leagă această unitate, atunci? Viaţa. Viaţa care face posibil să circuli înăuntrul acestei unităţi, duhul, spiritul.

Ce este viaţa şi ce este sufletul?

Am încercat noi să spunem odată. Nu am lămurit aşa de precis lucrurile, pentru simplul motiv că viaţa şi sufletul sunt cam acelaşi lucru.

4. Noi spunem, pe româneşte, că viaţa este *materie însufleţită*. Dar duhul, *spiritul*, mai precis? Spiritul este posibilitatea de circulaţie înăuntrul unei comunităţi. Nu duhul în înţelesul de pneumă ci duhul în înţelesul de spirit. Şi zicem că spiritul este ceva, cum se spune: uscat, rece. Nu există un *„spirit de foc”*, dar poate să existe un *„duh de foc”*[2].

De aceea facem deosebirea că nu există spirit de foc, căci spiritul este întotdeauna rece. El totalizează mijloacele de comunicare ale diversităţii în care trăieşte omul.

Omul se trăieşte pe el într-un fel, şi trăieşte în alt fel unitatea noastră din care face parte. După cum trăieşte această unitate, din care face parte, vine şi legătura aceasta de care vorbeam adineaori: legătura *viaţă-suflet* şi legătura care există între aceste elemente.

Unitatea aceasta prin care comunică toţi, în ceea ce comunică toţi, asta este ceea ce numim dincolo în transcendenţă - Dumnezeu. Iarăşi - în înţelesul acesta: transcendenţa înţeleasă ca unitate. Dar vedeţi că ceea ce comuniem noi este - adică asta constituie - cheagul existenţei, raţiunea suficientă a existenţei.

Şi atunci, Dumnezeu acesta, care este prin urmare limita existenţei - ceva la limita existenţei şi ceva în care noi ne regăsim - este într-adevăr o realitate pe care noi nu o realizăm decât în comunitate. ***A trăi în comunitate însemnează a trăi în Dumnezeu; a trăi în Dumnezeu însemnează a trăi în comunitate.***

Deci, atât cât trăim în comunitate, trăim în Dumnezeu, comuniem în Dumnezeu.

Dar, vedeţi d-voastră, Dumnezeu este o realitate. Dar Dumnezeu nu este o realitate universală, nu este un concept.

Toate lucrurile se diversifică apoi în ordinea existenţei.

Prin urmare, Dumnezeu nu poate fi considerat ca o universală, ci el este realitatea. Fiind o realitate, el există *într-un anumit fel*.

Dar unde sunt, *pentru fiecare dintre noi*, limitele lui Dumnezeu? În El însuşi? Aceasta este altă problemă. Astea nu sunt lucruri de toate zilele. Dar există, *pentru fiecare dintre noi*, limitele lui Dumnezeu: aceste limite stau în limitele comunităţii din care noi facem parte. *Dacă Dumnezeu nu poate fi trăit decât într-o unitate, atunci comunitatea aceasta din care facem parte ne dă posibilitatea de a trăi şi de a realiza, de a comunia împreună în Dumnezeu.*

Prin urmare, citeam azi-dimineaţă - spunea unul: „Să vezi ce prostie spun ungurii. Spun că Dumnezeu este al ungurilor şi că el îi va salva. Ce prostie!”

Dar prostie este asta? Are dreptate ungurul, pentru că există „Dumnezeul ungurilor”, după cum există şi „Dumnezeul românilor”. Ceva mai mult. Nu există decât „Dumnezeul românilor” şi „Dumnezeul ungurilor”. Există un Dumnezeu în sine, asta însă este altceva. ***Dar Dumnezeu în care eu comuniez, acela este Dumnezeul comunităţii mele.***

Există o comunitate a tuturor oamenilor care au fost, vor fi şi sunt. Asta înseamnează că există cu siguranţă posibilitatea pentru toţi oamenii de a comunia în Dumnezeu[3]. Comuniunile acestea au însă limitele lor. Sunt foarte naturale. Dumnezeu nu este unul pentru toată lumea şi Dumnezeul meu nu este pentru toată lumea. Dumnezeu se lasă realizat de fiecare dintre comunităţile acestea existente. Pentru fiecare din aceste comunităţi nu există decât Dumnezeul ei.

Aşa cum Dumnezeu este absolut pentru unii, nu poate să existe nimic altceva decât Dumnezeul lui, aşa cum îl trăieşte el.

Sigur, privind lucrurile pe deasupra, fiecare comunitate îşi are Dumnezeul ei. Dar, dinăuntrul fiecărei comunităţi, nu există decât Dumnezeul acestei comunităţi. De aceea, fiecare comunitate reprezintă un absolut. Dacă deci comunităţile acestea sunt fapte naturale, aceste fapte naturale, fie că le numeşti omenirea întreagă (dacă există), fie că le numeşti popoare sau naţiuni, cetăţi, reprezintă fiecare un absolut necondiţionat de nimeni şi de nimic, decât de legea lui lăuntrică de dezvoltare.

Din această înşiruire a afirmaţiilor reiese că, dacă noi nu comuniem în domeniu decât prin comunitatea din care facem parte, din totalitatea din care facem parte, atunci există atâţia Dumnezei câte comunităţi de acestea sunt, câte există. Dar numai dinăuntru[4].

5. Aici, în aceste consideraţii metafizice, stă propriu-zis îndreptăţirea tuturor doctrinelor şi caracterul mesianic al acestor doctrine, în care nu există posibilitatea de tocmeală, de tranzacţie, pentru că **Dumnezeu este Dumnezeul comunităţii mele si comunitatea mea nu poate fi decât una singură**.

Nu există posibilitate de tranzacţie, pentru că Dumnezeu nu este o universală, o realitate logică.

Aici este deosebirea între catolicism si ortodoxie. *Ortodoxia este credinţa într-un Dumnezeu* ***real, viu****, iar catolicismul este credinţa într-un Dumnezeu* ***abstract****.*

Catolicismul este universalist şi universalizant, pentru că Dumnezeul catolic este o universală. De aceea catolicii pot să se împace cu toată lumea. Pe unul nu-l lasă să se însoare, pe celălalt îl obligă să se radă[5] etc. El este tranzacţional.

Ortodoxia nu poate să fie tranzacţională pentru că Dumnezeu este ceva viu. Este într-un fel, nu în alt fel. Se impune o anumită lege: legea comunităţii în care se realizează, în care se realizează Dumnezeu, în care realizezi pe Dumnezeu.

Vedeţi, prin urmare, unitatea aceasta care se numeşte Dumnezeu, **şi care este o realitate în sine**, este realizată în alt înţeles, este realizată **de mine** în comunitatea din care fac parte.

Unitatea aceasta a lui Dumnezeu creează o unitate reală, nu logică, nici formală: Este unitatea din care fac eu parte, în care se realizează Dumnezeu, prin care se realizează Dumnezeu; unitatea noastră, care şi ea este o unitate reală.

Drumul la Dumnezeu nu este, prin urmare un drum prin abstracţiuni, ci *un drum prin realitate*[6].

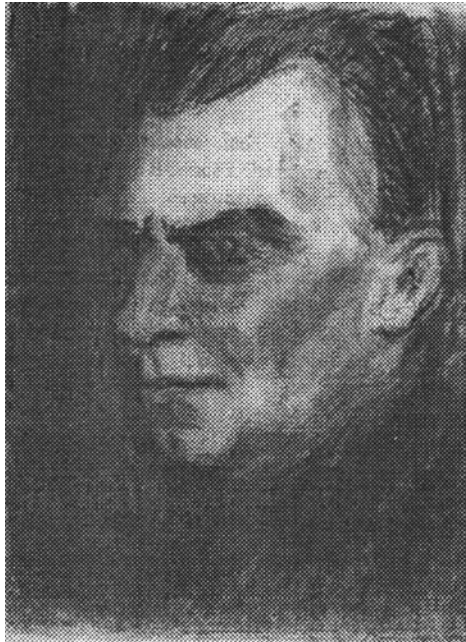
NOTE

1. Aşadar, Nae Ionescu ar fi dorit să mai ţină încă o lecţie, care, ori nu s-a a mai ţinut, ori n-a fost stenografiată.
2. Distincţia între realitatea desemnată prin cuvânt de origine slavă *duh* şi aceea cuprinsă în cuvântul de origine latină *spirit* este făcută de Nae Ionescu prin referire la grecescul *pneuma* (πνεΰμα - ατος) tocmai spre a ne sugera distincţia între *pneuma* şi *noos* (ν'οος - νοΰς) în greceşte. Pneuma este literal "suflare" de la care derivă "suflul vital", suflul vântului şi înţelesul ne-corporal. Religia creştină, propagată din greaca *Evangheliilor* a tradus ebraicul *ruah*, care înseamnă tot suflare, cu pneuma, numind pe cea de-a treia persoana a Sfintei Treimi "*Aghion Pneumaton*", devenit in slavă *svetij duh*, verbul *duhati* având tot înţelesul de respiraţie, de suflare, deci ceva care implică viaţă, este încărcat cu viaţă. Şi tot ca în greceşte, există expresia că "Duhul Sfânt suflă (sau bate) unde vrea". Grecescul *noos* desemnează, în principal, facultatea de a gândi, de unde şi înţelesul de inteligenţă, gândire şi spirit, dar cu acest înţeles, şi nu de „Spiritus sanctus" cum au tradus latinii numele persoanei a treia a Sfintei Treimi.

Este evident că prin *spirit* Nae Ionescu defineşte aici organul acelui *cogito* cartesian care, absolutizat, a dat raţiunea Secolului Luminilor, ajunsă a fi zeificată în timpul Revoluţiei Franceze. Această raţiune, în toată filosofia lui, Nae Ionescu a găsit-o vinovată de sărăcirea vieţii, o realitate rece, lipsită de puterea de a rodi, şi i-a opus, cum face şi aici „duhul”, cu înţelesul evanghelic, adică de acela care „face viu” care e „dătător de viaţă” (vezi rugăciunea *Împărate Ceresc*).

3. Această concepţie naeionesciană despre comunitate este calchiată perfect pe doctrina despre Biserică a Ortodoxiei.
4. Precizare care exclude ideea unei relativizări a lui Dumnezeu de către Nae Ionescu. El se referă aici numai la faptul că relaţia om-Dumnezeu este o relaţie vie, personală, este *trăită*, şi fiecare comunitate îşi are propria ei experienţă a divinului. Opoziţia cu Dumnezeul „abstract” al Catolicismului, care urmează, face şi mai clară ideea
5. Vezi şi: Mircea Vulcănescu, *Barba lui Visarion*, în „Cuvântul”, an VII, nr. 2058, 13 ianuarie 193, p. 1.
6. Absenţa unei fraze de tipul, „Atât am intenţionat să vă spun anul acesta” sau a unei concluzii finale menite a încheia suprema lui tentativă de a da o metafizică proprie confirmă nota 1.





Nae Ionescu - desen de Nestor Ignat
după o fotografie celebră (1940)

O MĂRTURIE

Nestor Ignat

Nae Ionescu mi-a fost profesor la Facultatea de Litere şi Filosofie din Bucureşti. Încă din primul an universitar (1936-1937) am urmat cursul său de *Metafizică*. Apoi, în 1937-1938, pe cel de *Logică* (ultimul).

Nu ştiam atunci mare lucru despre profesor. Doar că era tatăl prietenului meu, Răzvan Ionescu (viitorul medic), coleg la Liceul „Spiru Haret”. Nu mă întâlnisem cu nici o lucrare de filosofie purtând semnătura sa. Nu-i citisem nici proza ziaristică. Mi-aduc aminte că profesorul nostru de ştiinţe naturale, Ştefan Zottu, om foarte cumsecade, glumea în clasă: „Să nu ne audă Răzvan, că taică-su ne dă la gazetă”.

Mie şi colegilor mei de facultate, ca şi multor altora, nu ne-a fost greu să băgăm de seamă, de la primele întâlniri la curs, că avem de-a face cu un profesor de un soi deosebit.

Carte se învăţa şi la alţii, unii din ei adevăraţi erudiţi, cu o cultură enciclopedică, stăpânindu-şi disciplinele profesate. La Nae însă era cu totul altceva. Desigur, emitea idei originale, poate în prelungirea altora, dar - la curs - fără trimiteri bibliografice obositoare. S-a spus că nu preda numai o anumită filosofie sau despre filosofi, ci pur şi simplu filosofa în prezenţa noastră, sau, cum îi plăcea să spună: convorbind cu ascultătorii. Era cumva un precursor al aşa-zisului învăţământ participativ.

E adevărat. Numai că filosofiile se pot învăţa pe de rost, dar „filosofarea”, ba. Cu atât mai puţin filosofarea lui Nae Ionescu la curs, în care intrau multe componente şi era, fireşte, ca orice creaţie, inimitabilă. Urmărindu-l însă pe profesor, resimţeam farmecul, voluptatea filosofării şi chiar gustul(la unii, măcar) al filosofării pe cont propriu. Avea darul de a trezi vocaţii (şi de a le sprijini). Nu întâmplător printre cei care, într-un fel sau altul, i-au fost aproape, s-au numărat gânditori fecunzi, originali, de talia lui Constantin Noica, Mircea Eliade, Mircea Vulcănescu.

Într-un fel de „Registru” (nu chiar un jurnal), în care - de peste 60 de ani - mi-am notat reflecţii, opinii, întâmplări, creionări de portrete..., găsesc, la 16 august 1941, o schiţă juvenilă (în parte nedreaptă) *Despre filosofia românească*. Iată un pasaj: „Marii profesori de filosofie aparţin celei de a doua generaţii postmaioresciene şi sunt cu totul nemaiorescieni, dacă nu chiar antimaiorescieni. Acestei generaţii aparţin Vasile Pârvan şi mai ales Nae Ionescu. Ei au urnit gândirea românească, care învăţase de la maiorescieni să se informeze. Lipsa de informaţie filosofică, afectată la Nae Ionescu, reală poate la Pârvan, a fost dăunătoare desigur tinerilor... Dar mai mult contează impulsul de viaţă filosofică. Istoriceşte, momentul Maiorescu - Petrovici este tot atât de important ca şi momentul Pârvan - Ionescu în filosofia românească... Filosofii mai tineri au învăţat ceva de la fiecare şi încearcă echilibrul între... momentele profesorale arătate mai sus. *Acela care, ni se pare, a depăşit aceste momente, închizând în el posibilităţi străine predecesorilor şi chiar contemporanilor şi care - dacă va vrea Domnul - ar putea să înceapă filosofia românească, este Constantin Noica. Poate va fi primul filosof mare român...* “*

Mi-am îngăduit să citez aceste câteva rânduri din “Registrul” meu îngălbenit de vreme nu pentru a face publică o previziune care s-a dovedit în mare parte exactă (cred că Noica, prin intermediul cuiva - eu n-am avut îndrăzneala să i-o arăt - luase cunoştinţă de ea pe la mijlocul deceniului opt), ci pentru că sublinia încă o dată importanţa momentului profesoral Nae Ionescu în istoria filosofiei din România, constatare a unui tânăr de-abia trecut de 20 de ani (negreşit, era a multor altora din generaţia mea şi din cele anterioare) şi la care subscriu cu convingere şi astăzi. Şi, pentru că tot am pornit pe drumul amintirilor (notate în acelaşi „Registru”), să dau un citat din ceea ce scriam mult mai târziu, la 7 ianuarie 1984:

* Sublinierea editorilor

„«Cum se explică fascinaţia pe care o exercita Nae asupra unor oameni de valoarea lui Mircea Eliade, Noica şi alţii?» m-a întrebat zilele trecute Eduard Mezincescu, întâlnit la o «coadă» din Piaţa Dorobanţi. N-a pretins să-i răspund pe loc. Dar întrebarea nu-i lipsită de interes. Ceea ce te cucerea la Nae Ionescu nu erau, poate, în primul rând, ideile, concepţia sau sistemul filosofic. Primele nu erau întotdeauna originale..., iar ultimul (sistemul) era categoric absent şi hulit, profesorul complăcându-se în relativ, schimbător, spontan. Atunci, poate, metoda? Şi acest concept părea de nefolosit, deşi o anumită orientare metodică era identificabilă, mai mult poate prin ceea ce respingea, prin «idiosincrasii». Atunci, ce?

Avea o «putere magnetică» asupra oamenilor... Puterile magnetice sunt greu de analizat, sunt, ca atare, inanalizabile. Se pot face însă unele presupuneri. Nae Ionescu era «la modă», deşi şi aceasta era greu de analizat Tudor Vianu nu era la modă, dar se bucura de admiraţia şi respectul multora pentru erudiţia şi clasicitatea expunerilor sale. Ion Petrovici, mare orator, nu numai că nu era la modă, dar era considerat de unii tineri ca desuet, vetust (fiindcă aparţinea altei epoci, fusese la modă mai de demult).

Nae însă era la modă. Nu pentru studenţii înmatriculaţi, mai ales. Cu toate că aceştia năvăleau la el dar fugeau de la alţii. Era la modă în lumea bună, pentru doamnele elegante din această pătură a societăţii, greu de crezut că, pe atunci (cu excepţii cunoscute), erau prea avide de filosofie. Ele ocupau primele bănci ale Amfiteatrului «Titu Maiorescu» din vechiul local al Facultăţii de Filosofie, lângă cancelaria mică, pe al cărei perete era atârnat portretul lui David Hume (locuri şi evenimente bine descrise de Petru Dumitriu, mult mai târziu, şi pe care; probabil, nu le-a cunoscut direct).

Când intra Nae, amfiteatrul era arhiplin, întârziaţii făceau o «coadă» lungă pe culoar, mulţumindu-se cu ecouri ale vocii profesorului. Cum spuneam, în faţă erau, de obicei, cei din lumea bună, îndeosebi cucoane printre care Nae se bucura, se pare, de un imens prestigiu.

În fund, erau unii cu sumane bucovinene.

Băncile din mijloc erau ocupate de studenţi la Filosofie care urmau cursurile lui Nae Ionescu de Logică şi Metafizică şi trebuiau să susţină examene. În colţul din stânga, în faţă, lângă fereastră, stăteau de obicei discipolii evrei ai lui Nae (pe Mihail Sebastian nu l-am văzut, nu mai venea poate pe atunci). Mi-l amintesc doar pe Ionel Fuhn, „spirist” şi acesta (adică fost elev la Liceul „Spiru Haret” din Bucureşti, ca şi Mircea Eliade, C. Noica, Al. Paleologu - nota autorului). Cam aceştia au venit până la capăt. Vreau să spun că i-am zărit şi la înmormântarea de la Bellu, unde Nae Ionescu era purtat într-un sicriu plumbuit (se spunea că n-ar fi fost el înăuntru...). Poliţia şi Siguranţa îi urmărea pe legionari... Cu toate schimbările lui, neschimbat, pare-se, a rămas Nae Ionescu doar în mormânt (de la un coleg am aflat că la înmormântarea lui Răzvan, când s-a deschis sicriul profesorului, Nae Ionescu era... intact).

Uneori îşi făcea apariţia şi Miron Constantinescu, mai în vârstă ca mine; fusese student la istorie, înalt, masiv, cu paltonul pe umeri, trecea legănându-se şi se aşeza chiar în faţa legionarilor (se spunea că ar fi «democrat», chiar comunist)...

Acesta era auditoriul «mediu». Uneori prevalau cucoanele şi evreii, alteori - legionarii; studenţii înmatriculaţi erau cam aceiaşi. Nae Ionescu îşi potrivea «convorbirea» ţinând seama şi de auditoriu: făcea filozofie pentru unii, dar şi echilibristică de idei sau aluzii politice pentru cei din fundul amfiteatrului. Poate şi acesta era unul din motivele atractivităţii sale.”

12 ianuarie 1984

„Intrarea lui Nae în amfiteatru era furtunoasă. Se îndrepta cu un pas alert spre catedră, unde se înfunda confortabil în fotoliu, picior peste picior, cam într-o parte, pentru a se putea întinde mai bine. Nu-mi amintesc să se fi ridicat vreodată în timpul expunerii (doar, foarte rar, pentru a nota ceva pe tablă). Lucrurile aveau tâlcul lor. Nae nu era un tribun şi, mai ales, nu era un sacerdot didactic de tip maiorescian, ci un cozeur care nu zăcea în fotoliu pentru că nu-l ţineau picioarele şi nu se înţepenea în faţa unui curs scris, ca P.P. Negulescu, ci se tolănea cu nonşalanţă, confortabil, ca în cabinetul de lucru sau în salon, introducând din capul locului o notă de intimitate care-i deschidea porţi spre auditoriu.

Anumite expresii favorite ale profesorului, luate din limbajul gazetelor, al străzii sau al cafenelei nici nu ar fi fost posibile de pe altă poziţie, solemn-academică.

«Vedeţi dv., spunea Nae Ionescu, unii zic că (nu ştiu la cine se referea; putea să fie Hegel, sau Kant etc.) e un mare filosof. Dar noi - adăuga profesoral rostogolindu-se pe fotoliu, ca să fie şi mai la largul său - credem că...» Şi nu se jena să-i înlăture cu un mic bobârnac. Nu ştiu când a spus fraza asta, nu mai ştiu referitor la cine, dar că a spus-o sau putea s-o spună e perfect adevărat, pentru că îi era caracteristică. Enormităţi ce l-ar fi compromis pe oricare altul, pe Nae Ionescu îl «prindeau», deoarece păreau, la el, pe deplin credibile, pentru un moment măcar, dar nu ştiai niciodată bine dacă el însuşi le credea.

Nae Ionescu era îmbrăcat întotdeauna fără cusur, după ultima modă. Ţin minte costumele lui bleumarin, la două rânduri, cu cravate în culori izbitoare şi o enormă batistă albă atârnând, uneori aproape toată, din buzunarul de sus al vestonului, cum se obişnuia pe atunci. (Îmi amintesc acum şi faimosul lui palton din urson, legat la brâu, şi imensa căciulă albă)*.

Într-un mediu în care ţinuta vestimentară nu avea nici o importanţă sau păstra o corectitudine desuetă (dacă nu mă înşel, unii vârstnici mai purtau gulere scrobite), apariţia lui Nae Ionescu, îmbrăcat după ultimul jurnal de modă, aducea un aer tineresc, de modernitate, ajuta - şi în acest fel - ca filosofia să intre cumva în actualitatea pe care Nae o trăia şi-i făcea şi pe alţii s-o trăiască... Nae Ionescu nu se îmbrăca cu haine la modă ca să nu bată la ochi, cum făcea Kant**... Dimpotrivă, el depăşea întotdeauna graniţa «obişnuitului»“.

Iar mai încolo, în cadrul unor însemnări despre Noica, reluam ideile din „tinereţe” şi despre „momentul profesoral Pârvan - Nae Ionescu”.

M-am oprit în aceste pagini, după cum se vede, la Profesorul Nae Ionescu, despre care tot mai mulţi vorbesc astăzi. Tot mai puţini, fireşte, sunt cei care l-au văzut şi audiat.

În „arta” lui Nae Ionescu, pe lângă ideile sale şi modul original de expunere, intrau toţi ceilalţi factori care-i închegau personalitatea: şi vestimentaţia uşor extravagantă, şi glumele sale uneori „în doi peri”, şi atmosfera intimă pe care reuşea s-o creeze „convorbind” cu auditoriul, şi încă... Nae Ionescu era un mare actor, mi se pare, în sensul deplin al cuvântului, poate mai talentat chiar decât fratele său, Ghibericon, cunoscutul societar al Teatrului Naţional. Numai că el îşi juca, la perfecţie, propriul său rol. Nu ştiu dacă lecţiile sale erau numai rodul unor adânci meditaţii anterioare sau fuseseră în prealabil chiar aşternute pe hârtie. Şi alţi oratori de seamă ai vremii, profesoral Ion Petrovici de pildă, vorbeau liber fără greşeală, chiar prea fără greşeală, şi puteai bănui că aplicau metoda cultivată la conferinţele de pe vremuri ale „Junimii” din Iaşi, unde vorbitorul îşi învăţa textul scris pe dinafară şi-l debita întâi la oglindă, zic unii contemporani. Nu! Nae Ionescu lăsa impresia, indiferent care era realitatea, că-l compunea în faţa noastră, „împreună” cu noi, care-i stimulam inspiraţia, ne simţeam cu emoţie martorii unui proces de gândire, ai unei cugetări vii, desfăşurată de profesor chiar atunci, nu fără ezitări, precizări,

---

* Am introdus în paranteză nota adăugată de autor în 1999

** Pentru Kant, adoptarea ultimei mode în îmbrăcăminte avea rostul să-l facă asemănător tuturor, aşa încât să nu iasă în evidentă, pe când la Nae Ionescu efectul urmărit era tocmai contrar.

întreruperi, aluzii din care se decantau ideile, Nae rostindu-le, pe scurt, la lecţia următoare. Şi nu puţin contribuia la acest „spectacol” autentic farmecul personal al lui Nae Ionescu, greu de rostit în cuvinte dar nu mai puţin real. Ochii săi licăreau câteodată în plină zi ca la feline şi în bătaia lor totul părea foarte convingător. De aceea, notiţele mele la Cursul său de Metafizică din 1937, care s-au păstrat de-a lungul deceniilor şi sunt publicate în volumul de faţă, nu au fost niciodată înregistrate, cum se obişnuieşte, în timpul lecţiei (aşa făceam şi eu la alţi profesori). La Nae Ionescu n-aş fi pierdut, pentru nimic în lume, ceea ce am numit, impropriu poate, „spectacolul” unic, lăsându-mă abătut de notare. Aceasta a fost făcută *după* lecţie, numai cu întârziere de o zi, două.

Comparându-le cu stenograma cursului, par destul de fidele, ceea ce nu se datorează memoriei bune a studentului de atunci, ci capacităţii profesorului de a ne întipări în minte ideile sale.

Când dispărea vraja maestrului, apărea însă spiritul critic şi te şocau, printre alte glume (faimoasa ironie naeionesciană, temută şi de studenţi, la examene), uşor răutăcioase, cele la adresa lui Kant (venisem la facultate cu un început de formaţie filosofică pe texte ale marelui gânditor) sau a unui Hegel. De „săgeţi” de acest soi a avut parte însuşi Nae Ionescu încă pe vremea când trăia şi mai apoi. Nu mă refer la atacurile directe, violente, răuvoitoare, cu fond politic mai ales, ale adversarilor, ci - de pildă - la „portretul” din monumentala *Istorie a literaturii române* de G. Călinescu. Cu tot marele talent al acestuia, nu reuşeşte, în cazul lui Nae, decât o caricatură, nostimă poate, dar falsă. Se pretează însă la caricatură, se ştie, nu oamenii banali, şterşi, ci tocmai personalităţile care ies din comun.

Nu mi-am propus aici (şi nici nu sunt în măsură) să încerc o caracterizare multilaterală a lui Nae Ionescu, cum a făcut Mircea Vulcănescu într-o lucrare deosebit de interesantă, publicată, conform indicaţiei sale, abia în anii din urmă. Au scris şi vor mai scrie şi alţii cum l-au cunoscut mai îndeaproape, despre diferitele sale înfăţişări, nu puţine, chiar contradictorii.

N-am ajuns, din cauza morţii sale, să-l văd la un examen la materia mea principală, logica. Aş fi putut să-l cunosc personal: fusesem coleg de liceu cu fiul său Răzvan, la care ţineam ca la un frate, mi-am petrecut mult timp în casa doamnei Margareta Ionescu (de care era despărţit, dar nu divorţat). Sfios, n-am avut îndrăzneala să iau legătura cu Nae, care mă intimida. Răzvan mi-a împrumutat cărţi din biblioteca profesorului, care se afla - o parte - în apartamentul său. Mi-aduc aminte de o frumoasă ediţie în „Pleiade” a povestirilor lui Edgar Poe, traduse de Baudelaire, de o carte care îmi era foarte necesară pentru licenţă; *History of Formal Logic* de Jorgen Jorgensen, în trei volume (pe care le-am împrumutat, la rândul meu, lui Gr. C. Moisil), un Leon Troţki, *L'internaţionale communiste apres Lenine (Le grand organisateur de la defaite)*, achiziţionată mai târziu.

Cei care i-au cunoscut biblioteca pot să se pronunţe mai bine, dar mi se pare, chiar şi din atât, că profesorul se documenta în diverse domenii, nu mai vorbesc de cele din specialitatea sa, şi că afirmaţiile sale de soiul: *„Eu nu mai citesc*” din cursul de Metafizică erau simple cochetării.

Poate n-o să fiu crezut, dar în timpul studenţiei, desprins în mare măsură de realităţile dramatice prin care trecea ţara şi cufundat în studii filosofice, n-am prea avut habar de activitatea politică şi cea jurnalistică ale lui Nae Ionescu şi n-am înţeles nici de ce a dispărut după cursul din 1938 (ca şi asistentul său, marele istoric al religiilor de mai târziu, Mircea Eliade, cu care făceam seminar la cursul profesorului pe tema dialogurilor lui Platon, dar cu bogate incursiuni ale lui Eliade în religiile, filosofiile şi cultura indiană, seminar despre care am scris acum câţiva ani)[*].

Mi-am închipuit la început că e bolnav: venea la cursul din urmă cu degetele bandajate. Am aflat mai târziu că fusese închis, ca şi Mircea Eliade, într-un lagăr la Miercurea Ciuc. Şi nu mi-am dat seama, mai ales pentru că Nae, în cursurile audiate de mine, nu făcea politică (doar uneori, în treacăt şi în forme aluzive), ci expuneri ale ideilor sale, se ocupa de Filosofie, de Metafizică şi

* Constantin Noica şi biblioteca lui Mircea Eliade, în „Diplomat club” anul VI, nr. 3 (63), martie 1997, p. 15.

Logică.

Nae Ionescu a publicat destul de puţine lucrări filosofice, fie că n-a vrut, fie că n-a mai ajuns (să nu uităm că a murit la 50 de ani).

Cele câteva cărţi tipărite după moartea gânditorului - de către o comisie în frunte cu Octav Onicescu şi din care făceau parte C. Noica, Mircea Vulcănescu, C. Floru şi alţii - au dispărut repede de pe piaţă. Iar sub regimul comunist au fost retrase şi trecute în bibliotecile publice la „fondul special", greu accesibil. Dar tot atât de sigur este că atunci când apele învolburate ale istoriei se mai potolesc, devine posibil un examen serios al fiecăruia, cu merite şi păcate, atât ale detractorilor cât şi ale „acuzaţilor", fără să le ocolească, bineînţeles, răspunderile lor în momentul corespunzător.

Pe acest teren aproape pustiu, pe lângă atacurile la adresa poziţiei lui politice prolegionare şi a simpatiilor pentru Germania hitleristă a putut să fie, cu atât mai uşor, contestat în întregime şi ca filosof, fiind socotit de unii chiar ca un impostor, fără operă filosofică propriu-zisă. Această legendă a contribuit ca Dicţionarul de filosofie (1978), care-i prezintă şi pe Mircea Eliade, şi pe C. Noica, să-l treacă doar la termenul (global) trăirism , cu influenţe ale unora din concepţiile sale în rândul mişcărilor fasciste. Mai curios este că o *Istorie a logicii* (de Anton Dumitriu), în ediţia 1, 1969, îl ignoră şi ea cu desăvârşire[**].

Cea mai mică încercare de a-l aminti pe Nae Ionescu, măcar ca logician, era reprimată public, pe temeiul păcatelor sale, reale sau imaginare, în alte direcţii decât filosofia. într-o perioadă în care, cu toate sechelele obtuzităţii iniţiale, au fost totuşi tipărite culegeri din operele marelui filosof german Martin Heidegger, atacat încă şi în Occident pentru legăturile sale cu regimul hitlerist, perioadă în care se editau opere ale lui Mircea Eliade sau Emil Cioran, şi apăreau studii despre poetul Octavian Goga, Nae Ionescu a rămas până la capăt prohibit şi, ca atare, aproape necunoscut.

Toate răsturnările, ca să le spunem aşa, au produs, produc şi vor produce judecăţi pe cât de violente şi intolerante, pe atât de pripite, ostracizări în care laturile criticate sau criticabile ale operei şi activităţii unor personalităţi sunt folosite pentru a le elimina în întregime. Mai ales când operaţia e făcută de regimuri totalitare, de stânga sau de dreapta. Chiar înainte, în 1940, pe o fişă la Biblioteca Academiei Române, unde îmi pregăteam lucrarea de licenţă, mi s-a refuzat un curs litografiat al lui Nae Ionescu, sub pretextul că e „rezervat"...

Lăudabilă este astăzi iniţiativa (realizată în bună parte în continuarea celei începute cu mulţi ani în urmă) de a publica tot ce a rămas de la Nae Ionescu, şi îndeosebi cursurile sale de filosofie, parţial stenografiate sau înregistrate de contemporanii săi.

Nu putem şti ce-ar fi spus Nae Ionescu despre o asemenea întreprindere, el care în cursul de metafizică declara că orice se poate exprima în numai 15 pagini (cu ironie la adresa operei monumentale a lui Hegel)... Dacă ar fi avut zile, poate că ar fi repudiat sau, cursurile mai curând, le-ar fi redactat, nu chiar în 15 pagini, dar într-o formă concentrată şi îngrijită, mai ales că nu putea să nu-şi fi dat seama că ele vor fi judecate după dispariţia artei sale profesorale.

Cum am arătat, nu încerc aici o apreciere de ansamblu a omului Nae Ionescu, a gazetarului politic, hulit şi combătut câteodată la repezeală, pe baza unui examen sumar (ispravă de care n-am fost scutit nici eu, deşi, în ce mă priveşte, nu împotriva filosofului, a logicianului, a marelui profesor). Şi aceasta, deşi Nae Ionescu n-a fost nici şef de partid, nici parlamentar sau „oficial" sub o guvernare sau alta. Antisemitismul lui Nae - cum a fost - era, desigur, cu consecinţe practice nefaste, dar nu excludea, dimpotrivă, relaţiile de colaborare cunoscute şi prietenia cu intelectuali evrei - scriitori, gazetari. Acum, când, alături de memorialistica de tipul *Jurnalului* lui Mihail Sebastian, a fost scoasă la lumină şi latura insuficient cunoscută a operei gânditorului, pe lângă comentariile lui Mircea Vulcănescu, Constantin Noica, Emil Cioran au început să se publice în

** Lacuna - silită - a fost împlinită la ediţia a II-a (nota editorilor).

reviste noi studii interesante despre filosofia lui Nae Ionescu.

Editorii actuali ai operelor filosofice ale profesorului întâmpină destule dificultăţi. Astfel, din ultimul său curs (despre „logica colectivelor”), pe care l-am audiat şi eu, au rămas doar câteva însemnări. Notiţele mele la acest curs, pierdute în timpul războiului, erau şi ele incomplete. Deşi logica a fost disciplina principală, aleasă de mine încă înainte de a intra în facultate şi cu atât mai mult apoi, când speram să-mi dau licenţa cu Nae Ionescu, au fost mai greu de făcut după metoda pe care o folosisem la cursul de metafizică.

Pierderea ar fi fost cu atât mai mare cu cât cercetările mai vechi în acest domeniu se bucurau de atenţia specialiştilor (O. Onicescu, de pildă), de aceea a unui logician şi matematician ca Grigore C. Moisil. Într-o contribuţie a sa, *La statistique et la logique du concept*, apărută în „Revista de filosofie”, nr. 3 din 1937, Moisil spunea: „*Les idees que nous exposerons dans ce travail sont la consequence de certaines theories de logique algorithmique. Les ayant communiquees a M. M.O.Onicescu et Nae Ionescu, ils m'ont fait savoir qu'ils avaient developpe une theorie statistique du concept, en partant de la notion de collectif. Ces travaux de M. M.O.Onicescu et Nae Ionescu n'ayant pas ete publies, nous en donnerons, avec leur permission, un bref resume*”. Nu întâmplător îşi comunica Moisil lui Nae Ionescu şi O. Onicescu cercetările sale. Nu ştiu cât cunoştea Moisil din cursurile de logică mai vechi ale lui Nae (nepublicate). Nae era o autoritate în acest domeniu, şi lucrarea sa de doctorat, la München, publicată în „Izvoare de filosofie”, vol. II, fusese dedicată „logisticii”. Iar teoriile acestea pe care le rezumă mai departe Moisil - dacă memoria nu mă înşeală după atâtea decenii - erau şi în cursul de Logică ţinut de profesor în 1938, care se referea tocmai la logica colectivelor. Semnalez acea parte din cap. IV al lucrării lui Moisil, intitulată *Les idees de M. Nae Ionescu*, care, fiind pusă între ghilimele, citată deci dintr-un text avut în faţă de Moisil, ar putea constitui o completare la ceea ce s-a păstrat în ultimele lecţii ale lui Nae Ionescu, ba chiar ar putea îndemna la descoperirea textului pe care l-a avut Moisil, nepublicat - cum spune - în acel moment şi poate nici mai târziu: *”Il n'entre pas dans les cadres de notre travail d'analyser les* ***beaux apercus*** (sublinierea noastră) (sublinierea noastră, N. Ignat) *de M. Ne Ionescu.* Şi mi departe: “L’hypotese de M. Nae Ionescu este que le concept est un collectif qui soit la loi de Gauss-Laplace”.

Cât despre cursul de Metafizică din volumul de faţă, mi se pare că reprezintă (ca şi alte idei anterioare ale profesorului) una din primele încercări remarcabile din ţara noastră de a elabora o *ontologie* (poate, o „ontoteologie”). Aveam îndoieli faţă de unele păreri ale profesorului de când le-am auzit prima oară. Mai târziu drumurile noastre au fost diferite, ba au devenit, în afara filosofiei mai ales, chiar opuse. Nu pot însă să nu constat că am fost şi eu influenţat (ca şi mulţi alţii) nu numai de farmecul expunerilor sale, ci şi (în primul rând) de substanţa filosofică a „convorbirilor”, de dialectiva subtilă a gânditorului (pe care s-au găsit neînţelegători sau răuvoitori să o declare „scamatorie de idei”). Recitind notiţele mele de curs la Nae Ionescu mi-am dat seama cât de mult m-au înrâurit câteva din ideile sale în propriile mele meditaţii filozofice, pe care împrejurările m-au împiedicat să le duc mi departe şi au rămas fragmentar, în „Registrul” de care vorbeam la început.

Până şi lucrarea mea de licenţă în filozofie (pe care am sperat zadarnic s-o pot susţine în faţa profesorului nostru de logică) se intitula *Logică şi Metafizică*, pornind, fără să îmi dau bine seama, de la unele idei naeionesciene despre teoria cunoaşterii (vezi cursul său din acest volum), deşi o făceam în alt fel, căutând implicaţiile „metafizice” ale logicei, ale logicilor, adică viziunea ontologică ce le condiţiona şi le făcea posibile, la un Aristotel, Hegel şi alţii. Aş putea pomeni şi ideile despre spaţiu şi timp, temă de meditaţie şi cercetare pentru mine, ca şi „implicaţiile”) până în prezent.

Mi s-a relatat că d-na Vulcănescu ar fi spus că din ideile lui Nae Ionescu fiecare a luat ce-i convenea. Este de înţeles. Ceea ce mi se pare extraordinar este ca oameni atât de diferiţi, uneori pe poziţii opuse, chiar şi marii lui discipoli, care cu toţii au adus contribuţii originale de excepţie, au putut găsi într-adevăr ce sa ia ...

Că unele extinderi ale concepţiilor lui în zona practicii politice au fost infirmate istoric. E adevărat. Dar practica, şi pe acest tărâm, nu poate nici confirma, nici infirma o concepţie filosofică de ansamblu. Lucrurile nu se petrec ca în ştiinţele pozitive iar Istoria e întotdeauna plină de surprize şi pentru cine crede că o „intuieşte" şi pentru cei ce cred că o pot calcula „ştiinţific".

Din marea, aş zice uriaşa operă filosofică a lui Hegel (nu vreau să fac nici o comparaţie, care, probabil, l-ar fi indispus pe Nae) s-au adăpat şi curente de gândire (şi de practică politică) de extrema stângă şi de extrema dreaptă, la a căror tragică ciocnire am asistat nu chiar aşa de demult. Nimeni nu s-a gândit însă în mod serios să-l socotească vinovat de acestea şi, cu atât mai puţin, să-l excludă din Istoria filosofiei, cum s-a întâmplat cu alţii în regimurile totalitare de tristă amintire.

Nu mi-am propus şi nici nu e cu putinţă aici (opera lui nici n-a apărut în întregime) să fac o înfăţişare a filosofiei lui Nae Ionescu. Am vrut să aduc doar încă o mărturie cu privire la acea parte a activităţii unui om atât de divers şi chiar contradictoriu, care a fost nedreptăţit amar de vreme. E vorba, adică, de profesorul şi filosoful Nae Ionescu.

În prezent s-au creat condiţiile nu numai ale editării complete, ci şi ale interpretării operei sale filosofice. N-am nici o îndoială că acestea vor fi, şi sunt, tot atât de diverse şi contradictorii şi chiar excesive prin recul, ca în trecut. Ele vor lumina - şi aşa e bine să fie - cotloanele acestei gândiri care onorează filosofia românească, aşezându-l pe Nae Ionescu la locul cuvenit.

1936-1937

METAFIZICĂ

Nae Ionescu

Curs

Miercuri 12-1
Joi 12-1
Vineri 5-6

Lecţia 1

„Am ajuns în al 46-lea an, vârstă la care până şi un om aşa de puţin excepţional cum a fost Immanuel Kant a sfârşit prin a fi numit profesor universitar”, spune d-l Nae Ionescu.

Pentru ca cineva să facă Metafizică, trebuie să aibă o bogată şi variată experienţă, trebuie deci să fie la o înaintată vârstă. Un om care face Metafizică este însă un fel de întors dintre morţi. Se poate muri în două feluri: sau începi să mori chiar de la naştere, adică de când începi să consumi forţa de viaţă cu care te-ai născut, sau poţi să mori ridicându-te deasupra frământărilor lumeşti, prin Mântuire, şi asta ţine de practica religioasă. Mântuire prin sfinţenie, printr-o practică esoterică. Ei bine, un om care şi-a ratat Mântuirea adică şi-a ratat moartea, acela face Metafizică. Metafizica înseamnă împăcare şi nu mântuire. Este drept că sistemele metafizice sunt relative. Ele n-au pretenţii însă de explicare totală şi perfectă Acele concepţii cu baze ştiinţifice cari au condamnat Metafizica şi au venit cu pretenţii de explicare totală nu şi-au justificat niciodată pretenţiile. Oamenii se împart în două: unii nemodeşti, cari socotesc tot ce s-a făcut până la ei ca nişte explicaţii insuficiente, date de nişte gogomani, dar că, în schimb, ei vor găsi desigur justa explicaţie. Alţii, modeşti, îşi dau seama de neputinţa creării unui sistem absolut. „Deşi eu n-am fost niciodată un om modest, şi asta faţă de alţii, nu faţă de mine” - spune d-l Nae Ionescu - „am ajuns la părerea celor din urmă. Sunt istorici ai Filosofiei cari n-au învăţat din disciplina lor nici măcar atât. Când trec în domeniul metafizic, vin cu ifose de explicări absolute. Ceva - un sistem filosofic sau o ipoteză ştiinţifică - e adevărat când satisface experienţa unei epoci, a unui om etc. Când cineva crede că soarele se învârte în jurul pământului, aceasta e adevărat pentru experienţa lui. Pentru a noastră însă e adevărat tocmai invers. Dacă ar exista o experienţă strict individuală, dacă oamenii ar fi nişte monade cu ferestrele închise, în acest caz am avea câte capete gânditoare atâtea sisteme. Experienţa este comună însă la o anumită grupare de oameni, într-o anumită epocă. Satisfăcând această experienţă, un sistem metafizic creează un curent cultural, strânge comunitatea în jurul aceluiaşi ideal, fecundează gândirea altora. Este, cu alte cuvinte, o *gândire vie* (gândirea moartă e cea care nu prinde).”

Acest sistem, *în epoca lui*, a fost aproape o explicare absolută. Numai în Istorie sistemele metafizice sunt relative. Iată de ce ceea ce fac eu e o spovedanie şi sper că voi fecunda...

Lecţia 2

După cum s-a spus în prelegerea precedentă, sistemele metafizice sunt relative numai privite din afară, în cursul istoric al omenirii. Un sistem metafizic este însă, pentru acel care priveşte lumea dinăuntrul acestui sistem, aproape o explicare absolută. Un sistem metafizic, pentru a fi o explicare aproape absolută, trebuie să se întindă asupra celei mai mari experienţe posibile într-un anumit moment. Trebuie să corespundă unei experienţe totale, unei structuri, unui fel de a vedea al momentului căruia tinde să-i fie explicare absoluţi înainte însă de a trece la alcătuirea Metafizicei, nu trebuie cumva să punem şi să rezolvăm problema mijloacelor prin cari noi cunoaştem, şi a valorii acestei cunoaşteri? Nu cumva, înaintea Metafizicii, trebuie să avem - cu un termen barbar, dar foarte întrebuinţat - o Metanoetică? Această cercetare a mijloacelor de cunoaştere e făcută, desigur, pentru a găsi o justificare cunoaşterii. Or, dacă cunoaşterea are nevoie de o justificare, şi justificarea aceasta va avea nevoie de o altă justificare, şi, la rândul ei, justificarea justificării va avea nevoie de o justificare a justificării justificării şi aşa mai departe, la infinit. Dacă ne dăm seama însă ci atunci când gândim asupra mijloacelor de cunoaştere, acestea devin pentru noi o experienţă, cercetarea făcută asupra acestei experienţe, explicarea dată ei este tot o metafizică. Deci, o Metanoetică în adevăratul înţeles al cuvântului, ca o introducere şi o întemeiere a Metafizicii, nu este posibilă. Problema cunoaşterii aparţine, am arătat pentru ce, Metafizicii. Vom înlătura, de asemenea, orice împărţire preconcepută a experienţei. Astfel, despărţirea experienţei în impresiuni şi valori nu o putem primi de la început, căci la prima vedere şi ceea ce numim „valori”, şi ceea ce numim „impresiuni”, ni se arată în acelaşi fel. Un obiect oarecare ne apare, să zicem, un tablou: în el se vede cutare peisagiu, e colorat în roşu, verde, albastru, galben; e frumos, are ramă aurie. Toate acestea ne apar la fel. Este greşit deci de a intra în cercetarea metafizică cu o împărţire a experienţei ce nu se impune de la prima vedere. Iarăşi, încă din vremurile lui Platon şi Aristotel, se împarte întreaga noastră experienţă în adevărat, bun şi frumos, ca şi cum aceste trei categorii ar fi trei straturi aşezate unul peste altul, în care se împarte de la sine experienţa. Or, nu există ceva care să fie nu mai adevărat, ceva numai bun şi ceva nu mai frumos, ci experienţa poate aparţine mai multor categorii în acelaşi timp. Noi înlăturăm şi această împărţire. Intrăm deci în Metafizică considerând experienţa în totalitatea ei şi ne punem mai întâi problema Existenţei.

Lecţia 3

Este o deosebire între a fi şi a exista. Noi putem concepe ceva care să nu existe, adică să n-aibă un corespondent în afară, dar care, prin faptul concepţiei, este. Deci, a fi, fiinţa este manifestarea cea mai generală a ceva. De exemplu, un balaur cu şapte capete, care mănâncă foc, nu există, dar este. Această fiinţă nu poate fi însă definită, deoarece, fiind cel mai general fel al lui ceva, nu avem termen proxim şi, deci, nici diferenţe specifice. Există mai multe feluri de „cevauri”. Astfel, ceva poate fi subiect într-o propoziţie logică, ceva poate fi suport a altceva, cu ceva se poate întâmpla altceva, adică tot subiect. Am descoperit deci două categorii de subiecte. Aceste subiecte sunt „în sine”, ele devin însă obiecte pentru mine. Deci, şi eu simt subiect. Iată deci a treia categorie de subiecte, pentru care celelalte categorii devin obiecte. Un subiect poate deveni obiect pentru un alt subiect, iar acesta să devie şi el obiect faţă de un alt subiect. Aceasta putem să ne-o închipuim că merge la infinit, dar numai într-un singur sens. Ceva, deci, în cel mai general înţeles,

finţează, este. Noi definim fiinţa prin funcţia ei, adică prin capacitatea de a fi subiect. Numai „nefiinţa” nu este. Şi aci nu ne contrazicem, căci dacă adineaori am spus că ceva este într-un fel, pentru că îl gândim, „nefiinţa” nu este decât ca un termen ce arată lipsa fiinţelor. Când spunem „Fiinţă”, aceasta este o abstracţiune, căci de fapt nu sunt decât fiinţe. Nefiinţa este însă goală, nu sunt „nefiinţe”.

Lecţia 4

În convorbirea trecută am stabilit cea mai elementară determinare a experienţei. Am arătat că ceva poate fi ca subiect într-o propoziţie, ca suport a altceva, cu care se întâmplă ceva, şi ca subiect cunoscător, pentru care celelalte sunt obiecte.

Conceptele sunt nişte instrumente inventate de om pentru cunoaştere. Conceptul n-are însă o existenţă în afara omului. El n-are o Istorie. Cu ceva care este în afara omului se poate întâmpla ceva. Un ou, de exemplu, pus în anumite condiţiuni, se poate transforma în altceva. Cu conceptele nu se întâmplă nimic, şi nu se poate întâmpla nimic. Ele n-au Istorie. Să zicem că eu am inventat conceptul de triunghi. Triunghiul îl pot defini prin trei drepte într-un plan (chiar dacă dreptele sunt paralele, ştim că ele se întâlnesc la infinit). între acest concept inventat de mine şi un triunghi desenat este o foarte mare deosebire. Unul este numai prin mine, altul este independent de mine. Unul are Istorie, celălalt nu are. Odată creat însă conceptul, el, deşi există prin mine, devine oarecum independent de mine, prin aceea că nu pot să schimb nimic în el. în conceptul de triunghi pe care l-am creat, l-am inventat, eu descopăr anumite relaţii între unghiuri, între laturi etc. Găsesc deci ceva care nu poate fi schimbat de mine fără a schimba conceptul însuşi. Matematica nu este decât prin mine, este un instrument inventat de mine. Nu există o „lume matematică”, ci matematica intră în domeniul semnelor, este un fel de limbaj, asemănător limbajului logic comun. Omul inventă, creează şi alte instrumente: un topor, o suliţă, de exemplu. Întrucât considerăm omul ca subiect cunoscător, acestea sunt însă independente de om. Desigur, nu de omul luat ca fiinţă ce le poate fabrica. Atunci când am spus că un ou pus în anumite condiţiuni se transformă în altceva, noi zicem că este ceva din ou care subzistă şi în această nouă formă, există un substrat, o substanţă ce se ascunde după aceste aspecte schimbătoare. Mulţi consideră această problemă a substanţei ca problema centrală a Metafizicei. Cum problema substratului sau a substanţei nu se pune pentru conceptele fără Istorie, noi arătăm în acest fel că problema fiinţei este mai largă decât aceea a substanţei.
Dacă experienţa este, putem spune, numai pentru eu, ea poate fi prin eu şi independent de eu. Iată deci experienţa împărţită în două mari categorii de către eu. Direct însă, pot spune doar că eul meu este. De celelalte euri nu pot să spun nimic direct, ci le deduc prin analogie. întrucât eu sunt om şi întrucât mai există oameni, ca cunoştinţe ale mele, eu spun, prin analogie, că şi aceşti oameni au eu. întrebarea crucială a Metafizicii este: eul, o realitate ultimă, îl putem considera ca un focar al experienţei? Sau: este el, alături de celelalte euri, aşezat sub ceva, după cum şi sub el este ceva?

Lecţia 5

Problema pe care am pus-o în convorbirea trecută nu este tocmai atât de uşor de rezolvat. Sunt anumite evidenţe, desigur aparente, cari ne împiedică. Am arătat că eul este, în mod direct şi

neîndoielnic, doar pentru mine. Prin analogie spun însă că oamenii ceilalţi, cari pentru mine sunt simple cunoştinţe, au euri, asemenea eului meu. Când spune că eul este, pentru cine este? Eul este pentru mine. Acest mine să fie însă tot una cu eul. Dacă eul este pentru mine, ce sunt eu? Eu sunt om. Deci, eul este al omului. Vedem deci că eul se impune ca o realitate ultimă, ca un focar către care converge toată experienţa şi care o împarte pe aceasta, după cum am arătat rândul trecut, atât timp cât considerăm, situaţia cunoaşterii. Această concepţie e legată de cunoaştere. Noi am arătat mai sus că eul este al omului.. Dar omul ce este? între om şi animalele superioare sunt asemănări dar sunt şi grozave deosebiri. Animalul are şi el experienţă, care experienţă se îmbogăţeşte. Omul însă nu are numai „ştiinţă”, ca animalul, ci are şi conştiinţă, facultatea de a elabora şi a transforma „ştiinţa” în cunoştinţă. Eul n-ar fi altceva decât cunoştinţă de sine.

Asupra limbajului s-a spus că a fost creat de oameni.

Herder spune însă, cu toată dreptatea dar şi cu oarecare şiretlic, că limbajul a făcut pe oameni. Atunci când Dumnezeu a creat omul, şi-a dat seama că el este imperfect şi din coastă i-a făcut un tovarăş, o femeie. Astfel a fost omul întreg. Dacă doi oameni vin în contact, din acest contact rezultă o îmbogăţire a amândouora. Aş putea spune, asemănător cu Herder, că nu oamenii au făcut grupări, ci că grupările au creat omul adevărat Deci, pentru ca să fie omul adevărat, trebuie să fie oameni. Iar eul este al omului. Eul, la rândul lui, este ceva. Dacă eul este al omului, experienţa este a eului şi este sau în planul real sau în cel ideal. Un *cal înaripat* n-are istorie,pentru că nu există în afară de eu. Deşi elementele sale: *cal* şi *fiinţă zburătoare* (pasăre) există, unirea lor se face violentând realitatea.

Lecţia 6

Vom arăta cu ce se ocupă Metafizica. Am spus că întrebarea cea dintâi pe care trebuie să şi-o pună Metafizica este: eul e realitatea ultimă, numai pentru care tot ce este, este? Am arătat ce se poate spune pentru a susţine acest punct de vedere. Este un punct de vedere logic, acela care glăsuieşte că tot ce există şi tot ce se întâmplă, există şi se întâmplă numai pentru mine; are însă un singur cusur: „este punctul de vedere al nebunilor”, după cum zice Schopenhauer.

În convorbirea trecută, legând eul de om, scoţându-l deci din rangul de realitate ultimă, ceea ce e drept de altfel din punctul de vedere al teoriei cunoştinţei, prin stabilirea unei pluralităţi de oameni am stabilit o pluralitate de euri. Pentru fiecare din aceste euri însă, celelalte euri sunt simple cunoaşteri. Mai mult chiar, fiecare eu poate avea o experienţă diferită de a celorlalte euri. De aceea, pentru a stabili ceva obiectiv, ar trebui ca aceste euri să fie foarte asemănătoare. S-a încercat să se raporteze conştiinţele individuale la o conştiinţă generală, care le-ar cuprinde pe toate şi ar săvârşi obiectivitatea cunoaşterii. Din punctul de vedere al existenţei a ceva în afara noastră, obiectivitatea este deplină. Căci, din moment ce eul cunoaşte, înseamnă că este ceva în afara lui, ceva transcendent eului, pe care ceva îl cunoaşte. Am stabilit deci existenţa obiectivă a unei realităţi transcendente eului. în această realitate de dincolo de eu, din afara lui, intră şi eul, adică eurile.

Când spunem că ceva este, nu mai avem nevoie de nici o justificare. De exemplu, un cal sau un bou este, dar întrebarea: pentru ce este?, sau: care este justificarea existenţei? nu o înţeleg. „La astfel de întrebări, spune d-l Nae Ionescu, eu sau ridic din umeri, sau scot limba, după dispoziţie... Păi, nu-i destul că un bou este, vrei să mai fie şi cu justificare?!” Atât cât ceva este într-o ordine naturală pe care noi ne-am obişnuit să o avem despre realitate, nu e nevoie de o justificare. Justificarea intervine atunci când se întâmplă ceva care tulbură ordinea şi noi încercăm, prin justificare, să aşezăm acest „ceva tulburător” într-o ordine. „De exemplu, în această sală vin domni şi domnişoare, se aşează în bănci, apoi pleacă. Nimeni nu-i întreabă. Dacă ar veni însă cineva şi ar

trage o palmă unui domn dintr-o bancă, toţi s-ar întreba: ce înseamnă aceasta?, de vreme ce pălmuirea contravine ordinei stabilite şi are nevoie de o justificare. Dacă însă cel care a pălmuit strigă pălmuitului: iată răsplata pentru că m-ai înjurat de mamă pe Calea Victoriei!, toată lumea s-a lămurit."

Să luăm cele două aspecte ale realităţii istorice: trecutul şi viitorul. Trecutul este. înainte ca ceva să se fi întâmplat, putem spune că sunt mai multe posibilităţi de întâmplare, că unele din aceste posibilităţi au o probabilitate mai mare şi altele una mai mică. Dacă însă ceva a fost într-un anumit fel, el nu putea să fie decât aşa. Trecutul este aşa cum este, cu necesitate şi deplină certitudine. Nu tot aşa este şi cu viitorul. Acesta e nebulos, vag, nesigur. Asupra lui putem aplica cel mult calculul probabilităţilor. Aici nu-i vorba însă de o probabilitate de cunoaştere. De exemplu, dumneata, care cunoşti mai bine datele unei probleme decât mine, probabil că o s-o rezolvi mai repede şi mai bine ca mine.

Este vorba de o probabilitate de întâmplare. Cunoaştem toate datele chestiunii şi facem un simplu pronostic. Se poate întâmpla însă ca să se realizeze ceva cu probabilitatea 1/1.000.000 în locul a ceva cu probabilitatea 1/666.666. Acest aspect ar realităţii nu ne arată existenţa a ceva care transcende realitatea, a unei noi transcendenţe, şi se realizează în planul transcendenţei?

Să discutăm chestiunea şi altfel. Infinitul nu este real, ci este o posibilitate. Noi putem să adăugăm necontenit ceva, lângă altceva. Seria 1, 2, 3,4 ...n... poate să meargă la infinit. Tot aşa, şi spaţiul este infinit, pentru că, oricât de mare ne-am închipuit un spaţiu, putem mereu să ne închipuim unul şi mai mare. Infinitul nu-l putem concepe, pentru că el este o posibilitate şi nu o realitate. În Matematică sunt formule care se folosesc de infinit, îi dau un semn: ∞, fac astfel oarecari înlesniri în calcul, dar formulele matematice sunt instrumente, nu există în realitate. Or, noi nu căutăm instrumente de cercetare, ci sensuri.

Experienţa noastră e finită, deoarece, dacă am spune o „experienţă infinită", ar însemna că infinitul ar fi finit, ar fi prins ca o mărime oarecare. Infinitul parcă ar aparţine altei lumi... Lumea noastră, ne-a arătat-o relativitatea einsteiniană, este finită, „este", e perfectă, în înţeles că e făcută, răsfăcută. Este ceva dincolo de realitate, în afara spaţiului şi a timpului, ceva care nu e făcut, nu e perfect, nu e finit. Această transcendenţă se realizează, se face, se răsface în planul realităţii. Realitatea deci transcende eul şi mai este ceva transcendent realităţii.

Ca încheiere, vom da definiţia Metafizicii: Metafizica este ştiinţa ce se ocupă cu transcendenţa - cea mai bună definiţie, printre altele, şi pentru că Metafizică şi Transcendenţă înseamnă unul şi acelaşi lucru.

Lecţia 7

Am arătat că Metafizica se ocupă cu Transcendenţa. Este însă această preocupare metafizică întâmplătoare sau este permanentă? Să căutăm răspunsul în Istoria gândirii. Au fost două epoci, una în secolul al XVIII-lea şi alta în secolul al XIX-lea, în care preocuparea metafizică era izgonică în secolul al XVIII-lea, Raţiunea părea că poate explica totul şi o-bună bucată de vreme ea a mulţumit o anumită structuri tot aşa Ştiinţa, în secolul al XIX-lea, părea că este atotputernică şi că va explica totul. Şi Ştiinţa şi Raţiunea au mulţumit o anumită structură, dar nu pot mulţumi toate structurile. Chiar şi în aceste epoci însă, la periferia culturii dominante au existat preocupări metafizice. Metafizica, preocuparea cu transcendenţa, cu celălalt tărâm, este deci permanentă, corespunde unei nevoi a omului.

Istoria se face singură, nu e făcută de cineva. Admiraţia pentru eroi făcători de revoluţii în Istorie este deci neîntemeiată, căci aceşti eroi nu sunt decât picătura ce trebuie turnată într-un pahar pentru ca apa să dea pe dinafară. Oare această picătură este pricina-revărsării apei? Nu! Ea

este o neînsemnată condiţie, care, adăugată celorlalte condiţii, produce fenomenul sau revoluţia (şi mai e aceasta o revoluţie?).

Lecţia 8

Eul există. El însă nu-şi dă seama de aceasta pe cale raţională, în sensul lui *cogito ergo sum* al lui Descartes; adică, eul nu ştie că exişti ci simte că există. Eul îşi trăieşte existenţa. Existenţa este o trăire.

„Când, cineva, privindu-mă bănuitor, mă întreabă: Ce-ai în buzunar? Eu îi răspund: N-am nimic! Aceasta nu înseamnă însă că n-am nimic în buzunare. Pot avea şi chiar am o mulţime de lucruri: batiste, rămăşiţele unui covrig, un creion etc. Eu însă, când am restrâns categoria existenţei la o anumită grupă de lucruri, am răspuns: „N-am nimic”, pentru că n-am într-adevăr nimic în buzunar care să te îndreptăţească pe d-ta să mă priveşti bănuitor. Nimicul nu e de natură logică. în mod logic, când se pune ceva, acestuia i se opune altceva. Eul nu poate trăi cu intensitate decât ceva. Atunci când trăieşte ceva, acel altceva, devine, pentru eu, Nimic. Deci, Nimicul este altcum-ul logic, când eul trăieşte ceva. În felul acesta nimic este un produs al trăirii, al felului de a trăi, al eului”.

Când *Biblia* spune: Dumnezeu a făcut Lumea din Nimic, nu înseamnă că, la început, Dumnezeu era de o parte şi Nimicul de alta şi că Dumnezeu a luat Nimicul şi a făcut lumea, ci însemnează că Dumnezeu nu a făurit Lumea din nici un imbold extern.

„Un băiat isteţ, spune d-l Nae Ionescu, m-a întrebat dacă Dumnezeu poate să facă orice.” „Desigur”, am răspuns. „Păi, atunci, *Dumnezeu poate să facă să nu mai existe nici el*.” Acestea toate sunt şmecherii logice. Dumnezeu nu poate să facă nimic împotriva sa, căci dacă ar face ceva, el n-ar mai fi Dumnezeu. Oamenii, în schimb, pot să facă ceva împotriva firii lor, ba, fac chiar vârtos, şi să devină, astfel, ne-oameni.

Lecţia 9

S-a vorbit despre Unitate. Nu-mi amintesc ce s-a spus.

Pentru ca ceva să fie, trebuie să se împlinească anumiţi condiţiuni. Când sunt împlinite în întregime, acel ceva este Deci, pentru ca ceva să fie posibil trebuie să se împlinească nişte condiţiuni. Posibilitatea acestor condiţiuni de a se realiza alcătuieşte probabilitatea. Deci, ceva este probabil când condiţiunile în care este el posibil sunt, la rândul lor, posibile. Ceea ce s-a întâmplat este şi nu putea să fie altfel. Din moment ce s-a întâmplat este aşa în mod absolut şi necesar. Este singurul înţeles al necesităţii.

Suma unghiurilor unui triunghi este 180°. Desigur, ştim toţi cum se poate demonstra aceasta, dar de ce este aşa, nu ştim şi nu are nici un rost ca să ne întrebăm, deoarece, din moment ce este, nu poate fi altfel. Aşa trebuia să fie, necesar şi absolut.

Sunt însă şi lucruri imposibile în mod apriori. Aşa este cercul pătrat. Omul nu poate să realizeze un cerc pătrat şi să-l conceapă. Nici chiar Dumnezeu nu poate face un cerc pătrat, pentru că acesta contravine Logicii. Cercul e cerc şi pătratul e pătrat şi, conform Logicei, nu se poate ca ceva să fie şi cerc şi pătrat în acelaşi timp. Or, Dumnezeu este însăşi Logica şi, deci, el nu poate să facă ceva împotriva Logicii, căci nu poate, după cum am mai spus, să facă ceva împotriva sa.

Noi până acum am făcut mai mult vocabular.

Lecţia 10

Ne vom ocupa cu problema existenţei. Am arătat în convorbirile noastre trecute că Existenţa nu este tot una cu Fiinţa. Că existenţa se referă la fiinţarea în planul real şi că mai sunt şi alte planuri de fiinţare, că fiinţa este cel mai general mod al lui ceva. Existenţa este legată de anumite condiţiuni. Astfel de condiţiuni sunt spaţiul şi timpul.

În genere, spaţiul şi timpul sunt studiate paralel, ca şi cum între ele ar exista o analogie. Este un punct de vedere pe care îl foloseşte Kant şi îl primesc toţi kantienii. Aş fi fost recunoscător lui Kant dacă ar fi arătat lămurit, dacă ne-ar fi dovedit analogia dintre spaţiu şi timp. Eu n-am reuşit - spune d-l Nae Ionescu - şi desfid pe orice kantian care ar putea să mi-o dovedească! Kant ăsta, cu care vi se dă ghes d-voastră, o fi fost el mare, dar mărimea în Filosofie este după folosul pe care îl aduci." Asemănarea pe care o face Kant între Timp şi Spaţiu este un fel de şmecherie. Ne vom ocupa mai întâi cu Timpul. Când spunem: tot ce există, spunem: tot ce se întâmplă. Adică, Existenţa este Istoria, Istoria fiind tot ceea ce se întâmplă. „S-a zis că mergem pe căile relativismului istoric. Pentru mine însă, spune d-l Nae Ionescu, Istoria este *absolutul*. Ce este timpul însă? Tot ce este, este în prezent, există acum. Acest acum nu se poate prinde, ne scapă, fuge. Nu este ceva care să poată fi identificat, ci este, aş spune, o categorie sub care cunoaştem tot ce există.

„Eu nu prea citesc, spune d-l Nae Ionescu. Citeam şi eu când eram ca d-voastră şi vă recomand să citiţi, pentru ca la 46 de ani să aveţi dreptul ca să nu mai citiţi. Mai mult, un elev al meu mi-a spus că ceea ce susţin eu se potriveşte cu teoriile filosofului german [cutare]. Am luat lucrarea acestuia, în trei volume. Pe toate trei n-am izbutit să le citesc. Pe urmă, lucrările acestea în care se spune un lucru în trei volume, când orice se poate spune în 35 de pagini cel mult, sunt... ţţţţ... Acest filosof scoate existenţa din nimic. Deoarece tot ce există este în prezent şi prezentul, acest acum, nu poate fi prins, nu poate fi identificat, nu este, urmează că existenţa este compusă din nonexistenţă! Astfel de scamatorii nu se pot numi Filosofie sau Metafizică. Scamatoria este o îndeletnicire foarte simpatică, dar mai bine să o folosim la cărţi; spre exemplu, să-l scot pe „popa" din mânecă la jocul de cărţi, şi nu în Filosofie."

„Acum" este, cum am spus, o categorie sub care cunoaştem noi existenţa. El este, deşi nu poate fi identificat. Dar nu gândim noi atâtea obiecte, fără ca să le putem identifica? Desigur, conceptul e un instrument al minţii şi nu putem cere ca să se identifice cu ceva, dar în matematică punctul, linia, suprafaţa, numărul sunt obiecte pe cari le gândim şi care nu pot fi identificate. Înseamnă aceasta că ele nu sunt? Nu! Existenţa este unitară. Trecutul, prezentul şi viitorul alcătuiesc un tot unitar. Prezentul este determinat şi de trecut şi de viitor. În prezent este tot ce a fost şi tot ce va fi. Eu am în mine şi naşterea mea, şi moartea mea. Timpul este determinarea lui acum de ceea ce a fost şi ceea ce va fi. Aici stă problema protestantismului. Protestanţii desfiinţează Tradiţia şi vor să se întoarcă la origine. Numai că aceasta nu se mai poate. Dacă băgăm un bob de grâu în pământ şi acesta încolţeşte greşit, agricultorul nu poate să-l aducă înapoi, la origine, ci el va creşte aşa cum a pornit-o.

Existenţa este unitară. Adică, Istoria este unitară şi în afară de ea nu există nimic. Am arătat că acum este determinat de trecut şi de viitor şi prin aceasta luăm o nouă atitudine în Filosofie.

Toţi Filosofii socotesc că Istoria este în timp. Noi spunem că Timpul e în funcţie de Istorie.

Istoria este Existenţă. Istoria e Viaţă. Timpul este un semn al Vieţii. Timpul este semnul vieţii şi numai el, spaţiul fiind cu totul altceva - vom vedea noi ce.

Omul nu este viaţă, nici Istorie, ci omul are o Istorie, are Viaţă. Deci, viaţa este a omului.

Viaţa aparţine omului şi acesta poate s-o înlăture după voie. Odată cu ea nu dispare şi omul, căci viaţa e o simplă calitate a omului. în viaţă omul urmează o menire a Fiinţei sale. Şi atunci când această îndrumătoare de dincolo de Existenţă o cere, sacrificiul vieţii este chiar o datorie.

Lecţia 11

Am spus că existenţa nu este tot una cu Istoria (ştiinţa) şi timpul despre care am vorbit nu este timpul istoric. Timp istoric se caracterizează prin „între". „Ceva" este în timpul istoric când poate fi situat între două evenimente, după Pârvan şi după gânditorul german Simmel. Apoi, este timpul fizic, obiectiv.

Acesta este transpunerea spaţială a timpului, fie într-o linie dreaptă, fie într-una închisă. Felul cum măsurăm noi timpul este, desigur, arbitrar. Noi ne folosim în această măsurătoare de fenomene constante, cum este trecerea la meridian a unui astru. Putem însă, în alte împrejurări, să luăm o altă unitate de măsură a timpului. Deci, timpul fizic e un sistem de măsurătoare relativă. Pe lângă acestea, mai este şi timpul psihologic sau durata. Această durată variază după situaţii. Intensitatea trăirii timpului, umplerea lui cu întâmplări fac ca durata să fie mai scurtă, pe când timpul gol se scurge foarte încet, de aici plictiseala. În vis, deşi ni se pare scurgerea timpului obişnuită, obiectiv vorbind (adică în timpul fizic), aceste visuri se petrec în porţiuni foarte mici de timp. Astfel, cineva visează că este arestat pentru nu ştiu ce pricină, judecat, condamnat, dus la ghilotină şi, în clipa când cuţitul acesteia îi cade pe gât, el se trezeşte şi constată că, într-adevăr, i-a căzut ceva pe gât: stinghia de la pat. Timpul ceasornicului care s-a scurs de la căderea stinghiei şi până la trezirea acestui om este foarte scurt. În acest timp însă, în vis, s-au petrecut atâtea şi atâtea, care par celui ce le visează că se desfăşoară obişnuit.

Tot aşa, este curios cum unii oameni pot să se scoale la o anumită oră pe care şi-o fixează dinainte. Ei se scoală la acea oră, după ceasul lor, deşi acesta s-ar putea întâmpla să meargă prost. Desigur, acestea sunt lucruri foarte însemnate, dar este treaba Psihologiei să le explice şi nu a Metafizicii. Timpul fizic este relativ, deoarece este o simplă măsurătoare cu o arbitrară unitate de măsură. Timpul psihologic, „durata" cum i-am spus noi - durata mai este şi altceva, dar acest înţeles nu ne interesează - am văzut că e schimbător, că el se schimbă nu numai cu individul, dar că şi la acelaşi individ el e diferit. Aici avem de-a face cu o relativitate subiectivă. Einstein afirmă însă că sunt timpuri diferite, obiectiv vorbind, ceea ce nu poate fi adevărat, deoarece Bergson a arătat că, în definitiv, toate aceste timpuri pot fi reduse la unul singur. Pe noi nu ne interesează nici timpul istoric, nici timpul fizic şi nici cel psihic, ci timpul metafizic. Să luăm o linie (am arătat că timpul se reprezintă spaţial printr-o linie dreaptă sau printr-una închisă - la ceasornic): A - B. Luând un punct pe această linie, să-i zicem C, între A şi B, spunem că punctul C este după A şi înainte de B. Considerând însă direcţia B — A, atunci am fi spus că punctul C este după B şi înainte de A. Spaţial vorbind, amândouă direcţiile sunt posibile. Dacă însă această linie, reprezentând timpul, şi direcţia aleasă este A - B, nu mai putem să avem şi altă direcţie. Adică, ceea ce caracterizează timpul este direcţia. Tot ce se întâmplă se întâmplă numai într-o anumită direcţie. Timpul este forma ireversibilă a existenţei. Acum, oare timpul şi existenţa sunt nemărginite? Nu! Existenţa este mărginită de Fiinţă, iar timpul e mărginit de eternitate. Eternitate înseamnă absenţa timpului. în Fiinţă totul este. în existenţă nu este nimic, deoarece nu-i nici o fiinţă în existenţă! Existenţa este fiinţa în timp. Timp = Existenţă.

Lecţia 12

Ne vom ocupa acum de spaţiu. Mulţi consideră spaţiul ca ceva asemănător timpului şi de aceea le pun alăturea: spaţiu şi timp. Noi spunem: toate lucrurile ocupă un loc în spaţiu. Dacă am putea face ca să dispară catedra şi ca aerul să rămâie în aceeaşi poziţie, în locul catedrei va fi vid, gol. Dacă am nimici astfel toate lucrurile - extindem deci ipoteza de adineaori -, n-ar mai rămâne nimic. *Deci, nu lucrurile sunt în spaţiu, ci spaţiul ar rezulta din alăturarea corpurilor, adică a volumelor acestor corpuri*. Dar ce reprezintă volumul? Forma lucrului. Aceasta este însă o abstracţie a minţii noastre, neputând să fie o formă independentă de lucru, un volum independent de obiect, un spaţiu în afara lucrurilor. Orice lucru are o consistenţă, are un volum. Aşa este firea lui. Aceasta nu înseamnă că există un gol, un spaţiu în care sunt aşezate lucrurile („fiecare lucru are un loc în spaţiu"), şi nici că spaţiul ar fi o formă a intuiţiei noastre. Spaţiul are trei dimensiuni. Deci, nu se poate spaţiu fără adâncime. Cum se face însă că adâncimea o găsim numai în apropierea noastră, pe când la distanţe mari ea dispare, totul apărându-ne în plan? Aceasta pentru că aşa ar conveni activităţii noastre? Sunt o mulţime de spaţiuri şi prin aceasta nu ne gândim la spaţiurile matematice, cari formează o altă problemă. Vrem să spunem că felul în cari e considerat spaţiul diferă cu mediul geografic şi cu epoca istorică. La egipteni, judecând după arhitectura şi desenele rămase, spaţiul era conceput altfel. (În basoreliefuri oamenii *stau* cu toată talpa.) „Citind *Elementele* lui Euclid - spune d-l Nae Ionescu nu le-am înţeles, adică le-am înţeles altfel decât trebuia. Spaţiul vechilor greci era altul decât al nostru." În stampele japoneze oamenii din faţă sunt mai mici decât cei din fund, şi aceasta nu pentru că japonezii n-ar şti să deseneze, dar pentru că aşa văd ei. Desenele copiilor *pot fi asemănate* cu cele ale egiptenilor.

Am văzut că volumul caracterizează spaţiul. Dar nu numai volumul, ci şi direcţia, pe care ne-o dă timpul. Atunci când tragem timpul din spaţiu, spaţiul este mort. După cum am numit timpul semn al vieţii, tot aşa vom numi spaţiul semn al morţii.

Spaţiul este timp mort.

În partea despre spaţiu sunt amestecate multe păreri de-ale mele, oarecum asemănătoare cu cele ale d-lui Nae Ionescu, cu ceea ce mi-am amintit din această lecţiune. De aceea, această parte, mult mai puţin ca celelalte, poate fi considerată ca gândirea d-lui Nae Ionescu.

Lecţia 13

Am arătat că, folosindu-ne de volumul corpurilor şi de „direcţie", noi putem spune că construim spaţiul. Pe noi ne interesează însă existenţa. Ceva care există este făcut din ceva. Acest ceva din care e făcut ceva (din care e făcută - vom vedea mai încolo - toată existenţa) îl numim noi materie. În jurul nostru găsim corpuri inerte şi corpuri mişcătoare. Am putea face o ierarhie a corpurilor, în care ierarhie cele mai de jos sunt şi cele mai sărace. Astfel, ar veni întâi corpurile aşa-zise inerte, apoi cele care au viaţă şi apoi cele care, pe lângă viaţă, au şi suflet.

Noi, când am spus că materia este ceva din care se face ceva, nu ne-am referit la materia corpurilor inerte. Ni se spune că problema materiei nu intră în preocupările Metafizicii, ci în cele ale Fizicii, şi că nu ne putem ocupa de ea fără a cunoaşte Fizica. Foarte adevărat. Numai că ceea ce am numit noi materie - cum o spuneam şi mai sus - nu e materia fizică - ce e aceasta îi treaba Fizicii ca să ne-o spuie -, sau, mai bine zis, nu e numai materia fizică. Dacă analizăm un corp viu după legile fizico-chimice, noi îl putem reduce, fără rest, la astfel de procese materiale. În definitiv, pentru noi, viaţa, fiinţele vii sunt tot materie. De altfel, în Metafizică nu ne interesează ce e viaţa, ci corpurile însufleţite, acelea care au viaţă şi, mai mult chiar, au şi un suflet, un spirit, o conştiinţă. Pe

noi nu ne interesează prea tare ce e materia fizică (apoi, materia nu este, de drept, *apriori* neînsufleţită), ce e viaţa, ce e sufletul. Cu acestea se ocupă ştiinţele particulare. Fizica ne va spune ce e materia fizică, Biologia ce e viaţa, Psihologia ce e sufletul. Există chiar o Biologie fără viaţă şi o Psihologie fără suflet. Din punctul de vedere metafizic, ne interesează că existenţa e făcută din ceva, şi acest ceva din care e făcut ceva i-am zis materie.

Se va spune că în Istoria Filosofiei se găsesc gânditori care au afirmat că totul este materie. Desigur că sunt. Întrebarea este însă dacă ceea ce susţin ei este bun sau rău. Că sunt în Istoria Filosofiei, nu înseamnează prea mult, deoarece aceasta înregistrează tot, inclusiv prostiile. Desigur, şi prostiile au rostul lor, căci, dacă n-ar fi ele, ce am mai învăţa noi? Mai mult învăţăm din prostii decât din deşteptăciuni. Un grec care n-avea ce face a făcut un sistem. Altul a făcut alt sistem. Grecii aceştia care n-aveau de lucru au epuizat toate posibilităţile teoretice de explicare filosofică şi de aceea găsim la ei de toate. Aşa i-o fi venit unuia în minte, că lumea e făcută din nişte mingi cu cârlige. O minge are cârlige la alta, numai că aceasta nu este Metafizică. Tot aşa şi cu ceilalţi, fie ei Moleschott, Buchner, Haeckel, Wagner sau alţii. Dacă tot ce există este făcut din ceva, are consistenţă, are o structură, este corporal, atunci şi Dumnezeu - aşa cum spuneau scolasticii -, având o structură, este corporal, e făcut din ceva. Că acest ceva nu-i e străin lui este o altă problemă. Atunci când transcendem Existenţa am văzut că găsim Fiinţa. Dacă transcendem Materia, logic vorbind, vom găsi ceva care este pentru Fiinţă ceea ce este Materia pentru Existenţă. Acest ceva este Substanţa. Substanţa este materia Fiinţei, iar Materia este substanţa Existenţei. După cum însă am găsit în existenţă o multiplicitate de corpuri, tot aşa - logic vorbind, şi până acum am făcut numai precizări logice, lăsând partea substanţială pentru mai târziu - şi în Fiinţă trebuie să fie o multiplicitate de corpuri. Fiinţa se prezintă deci ca o altă lume, ca un alt tărâm, în care aceste corpuri ar avea şi viaţă şi moarte. Această lume de dincolo are deci nu numai o întemeiere teologică ci şi una metafizică. în această lume nu se trece printr-o suspendare a timpului, ci printr-o depăşire a lui. Existenţa şi fiinţa sunt două lumi, două multiplicităţi în unitate, două unităţi armonice.

„Am lăsat o mulţime de probleme deschise. Aceasta pentru că nici eu, spune d-l Nae Ionescu, nu ştiu încă cum le voi închide. Sistemul se face aproape împreună cu d-voastră. De aceea nici aceste expuneri nu sunt atât de sistematice.”

Lecţia 14

Pentru noi, chestiunea care se pune înaintea altora, chestiunea care ne interesează în primul rând, este aceea de a ne cunoaşte pe noi înşine. Dar problema omului nu este proeminentă numai pentru om, ci şi - să spunem - obiectiv. Oamenii sunt centre de acţiune, adică pot făptui ceva. Ei mai sunt însă şi centre de iniţiativă. Cu alte cuvinte, omul poate făptui acţiuni. Aceste acţiuni însă le hotărăşte el şi le pune în faptă. „Dacă cineva vine şi mă înhaţă de guler şi apoi mă azvârle afară, nu eu făptuiesc acţiunea, ci cu mine se întâmplă ceva. Făptuitorul este cel care m-apucă de guler.” Spunând că omul, pe lângă centru de acţiune, este şi centru de iniţiativă, înseamnă că noi credem că omul este liber. Pentru ca să existe libertate, trebuie să fie împlinite două condiţiuni: 1) să existe mai multe posibilităţi de a făptui ceva; 2) omul să aibă facultatea de alegere. Libertatea o are omul, adică are facultatea de alegere între mai multe posibilităţi, dar libertatea este mărginită. Sunt liber atât timp cât pot să fac ceva, adică atât timp cât exist. Astfel, sunt liber să nu mănânc şi pot s-o ţiu tot aşa până când mor. Cu moartea se sfârşeşte însă şi libertatea. Tocmai ca în povestea cu măgarul lui Nastratin - „Nastratin, spune d-l Nae Ionescu, a fost politician român -, care a murit tocmai când învăţase să trăiască fără mâncare.”

Apoi, libertatea mai e mărginită şi într-alt fel. Eu sunt liber să fac numai ceea ce este

conform firii mele, naturii mele. Noi nu putem să facem ceva care să fie împotriva Naturii. Cu alte cuvinte, libertatea noastră e mărginită de firea lucrurilor. Noi nu creiem, ci promovăm natura. Suntem liberi, însă în cadrul naturii.

„Dacă eu - spune d-l Nae - m-aş apuca să fac politică şi aş înfiinţa un partid democratic, oricâte merite aş avea, îmi este umbra sortită. Aşa, de pildă, bunul meu prieten Grigore Iunian, om foarte inteligent, foarte cult, foarte bun, cinstit, dar de care nu se vorbeşte atât cât ar trebui şi care nu e la locul pe care l-ar merita. De ce? Pentru că trebuie să ţinem seama de realitatea istorică. Eşti, desigur, liber, dar ceea ce faci trebuie să se conformeze cu starea reală a lucrurilor."

Dacă vorbim acum de atentatele la libertate, se poate numi oare astfel cenzura dacă aceasta ar interzice ca să se scrie numai ceea ce este în contra realităţii, contra naturii, ceea ce e anormal. Fireşte că nu. „Tot aşa ca şi cum cineva ar atenta la libertatea mea spunându-mi: d-ta nu ai voie să ridici 200 kg cu mâna frântă." Desigur, cenzura poate să fie atentat la libertate când cineva îşi ia dreptul de a hotărî el ceea ce e normal şi bine de scris. Aceasta se întâmplă în să numai când eul se revarsă peste graniţele lui fireşti şi tinde să imprime realităţii părerea lui despre realitate. Acestea simt însă momente excepţionale şi nu după astfel de momente trebuie să judecăm lucrurile.

În afară de această libertate limitată, există un domeniu de fapte în care libertatea este, am putea spune chiar, absolută: domeniul faptelor statistice. Într-o colectivitate avem aşa-numitele fapte statistice. Acestea se îndeplinesc totdeauna, fără să putem determina dinainte cine o să le făptuiască. Pot, va să zică, să iau parte sau să mă refuz unui atare fapt, care se împlineşte însă oricum. Este greşită concepţia care pune în spinarea colectivismului lipsa de libertate. Dimpotrivă, numai într-o colectivitate există libertate aproape absolută, pentru că numai într-o colectivitate avem de-a face cu fapte statistice.

În felul acesta trebuie pusă problema libertăţii, care a fost de la început pusă greşit, pe planul absolutului. Dacă eşti închis într-o cameră, se poate spune că nu eşti liber. Dar dacă această cameră este mare cât Ţara Românească sau cât globul pământesc, mai putem spune că nu eşti liber?

Libertatea nu este decât atâta timp cât este posibilitatea. Deci, libertatea nu este decât înaintea *actului*. Cum posibilitatea nu o găsim decât în Natură, în Fiinţă totul este, înseamnă că şi libertatea aparţine Naturii. Dar, conform celor de mai sus - ţinând seama că Dumnezeu este act -, ajungem la concluzia paradoxală că Dumnezeu nu este liber.

Lecţia 15

Am arătat cum trebuie pusă problema libertăţii şi întru cât se poate vorbi de o libertate „aproape absolută". Pentru ca să existe libertate - spuneam iarăşi -, trebuie ca să existe mai întâi posibilitate. Cum însă domeniul posibilului aparţine existenţei, înseamnă că numai în ceea ce priveşte existenţa putem vorbi de libertate. Libertatea este numai înaintea actului. Dumnezeu fiind însă act, rezultă de aci că Dumnezeu nu este liber.

Să vedem acum cât de întemeiată este această afirmaţie logici în convorbirile trecute am stabilit existenţa a două lumi: a Existenţei şi a Fiinţei. Fiinţa transcende existenţa. Existenţa e în timp şi spaţiu. Fiinţa depăşeşte timpul şi spaţiul. în Fiinţă totul este. Astfel stând lucrurile, întrucât numai în Existenţă există devenire, posibilitate, numai în existenţă poate fi vorba de libertate.

În Fiinţă nu este libertate, însă nu putem să identificăm Fiinţa cu Dumnezeu şi să scoatem de aici că Dumnezeu nu este liber. După cum Fiinţa transcende Existenţa, Dumnezeu transcende Fiinţa. Dacă Existenţa este obiect pentru fiinţă, apoi şi Fiinţa, la rândul ei, este obiect pentru Dumnezeu. Apoi, mai ştim că Dumnezeu este prezent în tot ceea ce se întâmplă. Ce putem noi

spune despre Dumnezeu? Nimic, sau, mai nimic. E foarte lesne de căzut în antropomorfism. Se pot face afirmaţiuni logice, ca de pildă: *Dumnezeu este ceea ce este*. Dumnezeu însuşi se poate afirma ca o personalitate, de pildă, în Biblie: Eu sunt cel ce sunt. Dumnezeu fiind totul, în afara lui nefiind nimic, apoi putem spune - cu oarecare teamă, de înţeles pentru cine s-a ocupat cu asemenea chestiuni - că şi posibilitatea există înăuntrul lui. Cum noi ştim despre Dumnezeu doar că este ceea ce este, facem o întindere fără temei, spunând că Dumnezeu, asemenea Fiinţei, nu este liber.

Lecţia 16

În orice cunoaştere se opun două lumi: pe de o parte eul, subiectul, şi pe de alta lumea, obiectul. Cunoaşterea este deci un act polar.

În Biblie se spune că Dumnezeu a făcut pe om, adică pe Adam şi pe femeia lui, Eva, şi le-a spus că nu au voie să mănânce dintr-un singur pom din grădina Raiului. Apoi Şarpele-Satana a îndemnat pe Eva, şi aceasta pe Adam, ca să mănânce din fructul oprit. În felul acesta omul a căzut în păcat. Ce păcat a făcut însă el? Omul nu a păcătuit contra lui Dumnezeu, ci contra propriei sale firi, vrând să o schimbe.

,,Mărul oprit” înseamnă cunoaşterea. Prin cunoaştere omul îşi schimbă rostul lui. Prin aceasta el raportează întreaga lume la propria-i fiinţă, dă Cosmosului legea lui. El devine oarecum Dumnezeu. Creează, pe lângă transcendenţa lui Dumnezeu faţă de lume, o nouă transcendenţă. Deci, primul păcat al omului este păcatul cunoaşterii. De aici purcede toată tragedia omului.

Lecţia 17

Omul cunoscător, omul-Dumnezeu, deşi raportă toate lucrurile la el, totdeauna s-a gândit pe sine făcut de altcineva, de Dumnezeu.

Pentru a se mântui, omul trebuie să se dăruiască. Şi dăruirea se face prin iubire. Fie prin dragostea a două persoane, prin a căror contopire se săvârşeşte o nouă unitate, dar puţin trainică, întrucât n-are fiinţă concretă, fie prin dăruirea unei comunităţi de valoare permanentă, teoretic, în veac, cum e naţiunea.

Gelozia este o boală. Iubirea fiind dăruire, nu poate fi vorba de gelozie ca ceva normal. Acela care se dăruieşte se despersonalizează, se desindividualizează, se realizează într-o unitate superioară, şi prin aceasta de-abia el începe să poată. Nimic nu mai are interes pentru el, în afara obiectului dăruirii. Acesta îşi dăruieşte viaţa, ceea ce este foarte deosebit de sinucidere, pentru că nu mai poţi nimic, pentru că te-a înfrânt viaţa.

Acestea nu sunt teorii ci realităţi istorice.

Lecţia 18

Şcolile filosofice antice care au negat suferinţa au greşit. Ceea ce a adus nou creştinismul este acceptarea suferinţei. Trebuie găsit un sens suferinţei. Suferinţa serveşte şi ea la ceva. Prin suferinţă ne creşte puterea de dăruire şi, deci, de mântuire.

NOTE DE LA CURSUL LOGICA COLECTIVELOR ŢINUT DE NAE IONESCU ÎN ANUL 1938

28 II 1938

Dreapta şi stânga înseamnă azi deosebiri în vastele probleme ale morfologiei culturii.

Naţiunea este, în înţelesul larg, purtătorul factorului politic. Naţiunea în totalitatea ei sau nu? Concepţia asta de factor politic, a naţiunii, nu e aşa noul în faţa naţiunii stă statul. E cazul să schiţăm raportul între stat şi naţiune, întrucât e necesar să înţelegem structura realităţii politice.

Statul, în înţelesul obişnuit, e o fiinţă cu organe cărei confiscă realitatea politică. Eu nu mă împac cu această construcţie. Eu nu numai că nu văd nicăieri stat, dar nici nu-l pot constitui din elementele sale. Mie îmi pare ca o serie de birouri aşezate unele lângă altele. Din ele nu pot crea nimic. Atunci, ele simt executiva unei realităţi dincolo de ele, emanaţia unui ceva care le conduce - naţiunea. Nici nu avem deci de-a face cu o dualitate: stat-naţiune. Atunci cum de naţiunea apare unora ca o emanaţie a statului?

În vechea concepţie statul e o persoană căreia i se opune individul. Individ şi stat, ca persoane. Ele trăiesc în anumite raporturi care constituiesc dreptul public. Fiecare din persoane este izvor de drepturi. Noi avem de-a face cu anumite realităţi dinamice şi creatoare. Realităţile sunt create de raporturile de drept. La baza acestei teorii stă ideea de normă, creatoare de realitate. Aici stă nodul nevralgic. Norma este o indicaţie de acţiune şi atât: un lucra e bine aşa şi rău altfel. La baza oricărei norme stă o judecată de valoare care, mai departe, stă la baza concepţiei individ-stat.

Ce înseamnă o judecată de valoare? Noi apreciem în virtutea unor criterii transcendente. Dar criteriile acestea ce sunt ele? Constituiesc ele o lume autonomă sau nu? Ce înseamnă întrebarea: „E bun?" Nu e de-sine-stătătoare. Trebuie să întreb: „Pentru ce e bun?" căci judecata de valoare îşi are originile într-o raportare la ceva. Aşadar, ele nu reprezintă o lume autonomă ci realitatea aşa cum este ea, în liniile ei normale. în lumea creştină a nu fura e o regulă, de a nu rupe un echilibru. O normă e un ordin negativ. După ce constaţi o stare de fapt echilibrată atunci emiţi anumite valori. Deci statul nu e creator de drept. Dreptul, după cum ştiţi, nu e o ştiinţă, pentru că e format din corolarii. Originea statului-persoană ca izvor de drept stă în părerea că există persoane creatoare de realităţi şi o autonomie a normelor. Când observăm însă că nu există o autonomie a normelor atunci problemele politice se văd altfel.

Ce este o constituţie? În general, nu-i un contract de cum voim noi să fie statul ci de cum este el în fiinţa lui, de cum e constituit. Ne uităm cum se întâmplă lucrurile, nu?, acolo unde ele sunt prinse în anumite tipare. Şi atunci constatăm că statul e, în adevăr, o serie de birouri, o serie de organe de execuţie a unor directive ce vin de la naţiune. Ajungem dar şi noi la stat-naţiune, însă statul aici este emanaţia naţiunii.

Dar care-i naţiunea? Ce se întâmplă în naţiune? Cine hotărăşte aici? A hotărî înseamnă a alege între posibilităţi, a alege în deplinătatea cunoştinţei. Deci toată naţiunea este organul politic? Sau numai un anumit organ care să aleagă organele politice? Nu naţiunea în întregul ei este izvorul acţiunii politice. Naţiunea emană mişcarea iar aceasta emană statul.

2 III 1938

Orice raţionament e o demonstraţie. Deci, ceea ce am de dovedit precede şi trage după sine operaţia raţionamentului, în demonstraţie nu enunţăm totdeauna ce avem de demonstrat, dar totdeauna expunerea e dominată de ceea ce noi vrem să demonstrăm.

Asta se întâmplă şi într-o carte care totdeauna caută să ne arate ceva, are totdeauna o singură afirmaţie fundamentală. Această afirmaţie fundamentală hotărăşte de felul cărţii. Construcţia cărţii - demonstraţia ideii - e o operaţie care ţine totuşi de alte lucruri decât de ideile ce o compun. Acelaşi lucru se întâmplă şi cu un raţionament

24 III 1938

Principiul raţiunii suficiente se mişcă într-un domeniu care este al transcendenţei. Raţiunea suficientă a oricărui obiect este colectivul din care face el parte. Colectivul este el însuşi un obiect; este, ca să zic aşa, un obiect compus. Are elemente constitutive diversele obiecte care se subsumează lui. Aceste obiecte, având ceva comun, au şi ceva deosebit. Înăuntrul unui colectiv elementele sunt individuate, sunt elemente care pot fi socotite ca atare. De la colectiv la obiect lucrează principiul raţiunii suficiente. Înăuntrul colectivului lucrează principiul individuaţiei şi principiul identificării.

Un vas cu grăunţe, fizic deosebite prin culoare, mecanic, la fel, este un colectiv. Teoretic, există o posibilitate ca, amestecând grăunţele, odată să se grupeze ca la început. Practic, dacă grăunţele sunt deosebit colorate şi aşezate după culori, amestecând vasul ajungem la un moment dat într-o stare de echilibru din care nu mai iese, oricât le-am amesteca. Dacă culorile sunt alb şi negru, se ajunge în starea de echilibru la o culoare cenuşie. Aceasta este legea amestecului. Nu explică amestecul ci îl arată. Când eu spun: „Corpurile cad după legea Cutare”, eu arăt o stare a lucrurilor, nu o explic. Eu nu ştiu de ce amestecul de grăunţe devine cenuşiu. Eu spun numai că în chip normal un amestec de boabe albe şi negre dă un amestec cenuşiu. Asta înseamnă că în orice colectiv constituit din elemente individuate şi identificate se ajunge la o stare de echilibra, că orice colectiv are posibilităţi de grupare a elementelor. Cum se spune în logică, în orice gen există specie. Sunt lucruri care există şi lucruri care-s făcute de noi. Primele îşi au legile lor, ultimele îşi au legile noastre. Numerele sunt lucrări scornite de noi. Există o formă a lor optimă pe care însă le-o dăm noi. Şirul numerelor naturale este forma pe care o dăm noi. „După unu este natural să vie doi” este o afirmaţie gratuită în felul ei. Şirul „natural” al numerelor este o aranjare a noastră. Cine mă “opreşte să plec de la 5 sau cine mă sileşte să plec de la 1? Pot înşira numerele tot atât de natural aranjându-le după (seria?) x-3 sau x-1. Există şi aici specii determinate de noi, nu în chip natural ci după criteriul de organizare introdus de mine. Exemplu: specia numerelor pare şi impare. În exemplul cu grăunţele, ele ajung la o formă de echilibra prin ele însele, formă pe care eu nu o pot schimba. Există, după calculul probabilităţilor, 1 pe atât, posibilitatea unei grupări asemănătoare primei. Aceasta eu nu o pot grupa ci trebuie să aştept.

Deci, înăuntrul unui colectiv există anumite drumuri care sunt ale colectivului, nu ale noastre. Eu nu ştiu unde va ocupa un anumit grăunte un loc ci ştiu că el se va aranja aşa încât să nu contravină legii colectivului. Există anumite drumuri care fac ca ele să nu contravină legii colectivului (...) Deşi colectivul îşi are legile lui, individul este liber înăuntrul lui. Iuda l-a trădat pe Hristos, dar dacă nu-l trăda, noi nu eram mântuiţi. Atunci, Iuda e agentul mântuirii noastre? Însă ceea ce era necesar era actul trădării. Nu-i adevărat că grăunţele x trebuie să ia un anumit loc. În Bucureşti se sinucid oameni într-un anumit număr. Asta nu înseamnă că eu trebuie Să mă sinucid ca să fac numărul! Noi mâncăm pâine în Bucureşti atât încât colectivul Bucureşti să consume un anumit număr de vagoane de grâu. Funcţiunea se îndeplineşte indiferent dacă (...). Acţiunea

individuală nu este relevantă pentru istorie. Se face prin individ dar peste el. Înăuntrul unui colectiv elementele constitutive, în realitate, nu sunt amorfe. Sunt aici drumuri care diferenţiază colectivul. Un colectiv este o unitate, dar una organică. Oricât de simplu ar fi colectivul, organizarea înăuntrul lui se face. Formula de echilibru este mai îndepărtată, însă ea există. Teoretic, elementele nu sunt diferenţiate; în realitate, orice gen are specie (în înţeles logic). Gândirea noastră se aplică pe elemente organice. Orice colectiv are o anumită structură. Cine cunoaşte principiul raţiunii suficiente (...). Cine recunoaşte existenţa colectivului trebuie să (...). Cine recunoaşte acest caracter structural trebuie să-şi dea seama că nimic nu se întâmplă mecanic (cauzal), ci totul se întâmplă structural.

Noi plecasem de la principiul raţiunii suficiente, care este înţeles ca o urmare a cauzalităţii mecanice şi am ajuns la polul opus.

30 III 1938

Principiul identităţii a fost sau cheia de boltă pentru toate sistemele metafizice materialiste sau piatra de scandal pentru toate sistemele de metafizică dinamică (?). De îndată ce principiul identităţii postulează identitatea obiectului cu el însuşi, ar însemna ca în lume să nu se mai întâmple nimic, însă principiul identităţii nu se aplică propriu-zis la obiecte. Obiectul real nu stă sub acest principiu. Logica încearcă numai o operaţie de identificare. Un concept identifică obiectele, dar nu o dată pentru totdeauna.

Un concept este un cadru de identificare. Identic cu el însuşi rămâne conceptul, nu obiectul. Principiul identităţii e valabil unui sistem de referinţe, nu unei realităţi oarecare. Conceptul este un instrument de identificare. Eu pot face o afirmaţie asupra unui obiect atâta vreme cât este într-un concept. Obiectul având însă istorie, el poate ieşi din cadrul unui concept. Principiul identităţii nu se aplică în istorie. Un concept, deşi e ceva necunoscut de noi cu precizie, are calitatea că rămâne identic cu el însuşi. Nu pentru că îl constat eu identic, dar de îndată ce conceptul e singurul instrument de identificare, fără de care operaţii logice nu ar putea exista, şi de îndată ce noi vedem că operaţiile logice există, noi prin deducţie trebuie să admitem că el este identic.

Deci, obiectele nu se supun principiului identităţii iar conceptele trebuie să i se supună. Identitatea conceptelor este presupoziţia oricărei operaţii logice. Din faptul că există experienţe logice eu ştiu că principiul identităţii domină logica. Realitatea acestui principiu se deduce din existenţa experienţelor logice. Dar principiul acesta e valabil numai într-o lume de referinţe, nu de existenţe. Afirmaţia mea despre un obiect are valabilitate pentru obiect atâta vreme cât obiectul se subsumează conceptului. Afirmaţia este însă totdeauna valabilă pentru un concept.

Dar am spus că eu nu cunosc complet conceptul. Deci, valabilitatea afirmaţiei mele este atâta vreme cât înţelesul conceptului rămâne aproximativ acelaşi. Afirmaţia pe care o făceam acum 150 de ani asupra spaţiului era atunci, pentru spaţiul acela, valabilă. Conceptul este suportul care justifică afirmaţiile pe care le facem asupra lui. Afirmaţiile noastre au valoare numai întrucât sunt sprijinite de concept. Conceptul este suma acestor afirmaţii.

Un obiect se înscrie într-un concept cu o oarecare aproximaţie. Un concept e constituit din anumite elemente luate cu oarecare aproximaţie. Afirmaţiile asupra conceptului sunt valabile pentru conceptul înţeles în momentul în care s-a făcut afirmaţia. Cum însuşi conceptul are o istorie, şi afirmaţiile sunt pasibile de grade de aproximaţie. Înţelegerea între noi e şi ea pasibilă de aproximaţie.

Istoria unui obiect are o istorie mult mai rapidă decât un concept - şi asta cu excepţie. Exemplu: bobul de grâu din sicriul lui Tutankhamon, neschimbat de patru mii de ani. De aceea conceptul e sistem de referinţe. Însă asta e numai deosebire de grad. În fond, principiul identităţii nu se aplică, pentru că el n-are aplicabilitate totală decât într-o situaţie ideală. Principiul identităţii

nefiind o calitate - nici a obiectului şi nici a conceptului -, este o condiţie care face posibile operaţiile logice.

31 III 1938

Identitatea se raportează la un singur obiect. Am ilustrat afirmaţia cu identificarea de la poliţie. O carte de identitate înseamnă posibilitatea de a identifica cine este o anumită persoană. Identitatea aceasta are două înţelesuri:

1) un înţeles formal; izbutesc să identific un obiect plecând de la afirmaţia că un obiect este identic cu el însuşi;
2) felul în care se face identificarea.

O carte de identitate este o carte în care sunt trecute anumite semne ale obiectului. Pot să identific un obiect dându-i un număr; dar pot să-i dau şi anumite semne caracteristice, notele lui constitutive. Ar fi o identificare materială, când îi stabilim notele lui constitutive. Această operaţie are două trepte, două înţelesuri:

a) pot desface un obiect şi constat din ce este compus;
b) pot constata din ce trebuie făcut obiectul.

Un exemplu. Îl citeşti pe Kant. Te întreabă unul ce scrie la pagina cutare. Îi spui - dacă ştii - ce spune. Dar poţi spune că nu ştii - şi nu e deloc o ruşine! Şi atunci, el îţi spune că la pagina cutare Kant vorbeşte de Nae Ionescu. Tu ai dreptul să spui că nu-i adevărat, cu toate că nu ştii ce spune la pagina cutare. Înseamnă că l-ai identificat oarecum pe Kant.

Exemplul cu amestecul de grăunţe de pulbere de două culori. Tu ştii că ele se vor amesteca în chip egal. Nu ştii însă unde va fi un anumit grăunte. Un colectiv social însă, cu elemente constitutive, indivizii. Aici se stabilesc anumite relaţii. Unii cumpără, alţii vând etc. Oricum voi amesteca colectivul, elementele constitutive îşi vor păstra funcţiunile. Înseamnă că elementele constitutive îşi păstrează funcţiunile. Exemplu. Într-o societate vine unul şi scrie omul cu literă mare. Şi atunci, toţi oamenii sunt la fel. Nu mai există oameni, ci OM. Colectivul a fost transformat într-unui de felul celui cu grăunţe albe şi negre. Aceasta este democraţia. Dreptul şi libertatea fiecăruia de a se aşeza unde vrea, de a ajunge cenuşiu. Dar chiar aici au rămas diferenţieri funcţionale. Înăuntrul colectivului elementele constitutive se grupează după funcţiunile necesare ale acelui colectiv, la fel cum ceapa şi mămăliga mâncate, înăuntrul colectivului trup. O dată ceapa şi mămăliga se fac celule nervoase, altă dată muşchi. Înăuntrul colectivului acesta ne descurcăm mai uşor. Când umbli însă pe stradă vezi pe unul şi-ţi zici: ăsta parcă ar fi preot, ăsta parcă ar fi plugar. Înseamnă că l-ai identificat. Există o identificare înăuntrul colectivului, pe funcţiuni. Închipuiţi-vă că toţi oamenii ar face acelaşi lucru şi ar locui pe un pământ la fel. Nu-i mai poţi identifica pentru că nu mai sunt categorii. În societatea omenească identificăm un individ după locul precis pe care-l ocupă înăuntrul colectivului. Exact cazul paginei din Kant. Eu pot să nu ştiu ce se spune la pagina cutare, dar pot să spun dacă e posibil să se fi spus acolo ceva despre Nae Ionescu. Eu ştiu ce poate să se încadreze în lumea raţiunii practice. Dacă spun că la cursul lui Nae Ionescu o să vedem elefanţi, mint; nu pentru că uşa e prea mică şi nu intră elefantul, ci pentru că acolo se face altceva. Orice obiect individual se defineşte, se identifică prin colectivul din care face parte. Există în aceste formaţiuni colective o posibilitate de identificare a individului prin raportare la colectiv. Sunt colective mai diferenţiate şi mai puţin diferenţiate. în cele din urmă putinţa de identificare este mai redusă. În amestecul de grăunţe eu nu descopăr decât două grupe mari: alb şi negru. Înăuntrul lor nu mai identific nimic. Dar să luăm o piesă de teatru, formată din scene. Nu pot pune o scenă din actul III în actul I. Noi putem identifica locul pe care-l ocupă o scenă, dar locul pe care-l ocupă scena în acţiune este o calitate a scenei, deci identific scena. La fel cu o carte. Cu cât o carte e mai bună, cu atât locul pe care-l ocupă o idee într-o carte este mai stabilit cu

necesitate. La fel cum într-o societate bine organizată un cizmar este cizmar ş.a.m.d. Identificarea unui obiect se poate face analizând obiectul pe elementele lui constitutive, dar această identificare nu este de-ajuns. Identificarea obiectului se face prin lăsarea lui la locul natural. Elementele lui constitutive nu sunt de-ajuns ci trebuie raportat la colectivul lui. Deci principiul identităţii e necesar dar nu-i primar ci e precedat de principiul raţiunii suficiente. Identificarea nu se poate face decât după raportarea obiectului la colectivul care-l depăşeşte.

Aşadar, identificarea unui obiect înseamnă suprapunerea lui la principiul identităţii, dar ea nu priveşte numai obiectul însuşi, ci obiectul raportat la colectivul respectiv.

1 IV 1938

Am încercat să stabilim cadrul înăuntrul căruia se petrec evenimente. Ştiinţa consideră elementele în ele însele şi în legăturile dintre ele. De vreo 400 de ani ştiinţa se ocupă mai mult de legăturile dintre lucruri şi pretinde că pe baza lor înţelege lucrurile. Este drept că unul din mijloacele cunoaşterii este cauzalitatea lucrurilor. Ştiinţa pretinde că stabileşte între lucruri legături de cauzalitate care explică evenimentele. E o pretenţie cel puţin exagerată! Pentru a explica evenimentele eu trebuie să pot deduce dintr-un eveniment alt eveniment. Primul e cauză, al doilea efect. Pot produce un anumit efect din anumite cauze. Asta nu înseamnă însă o explicaţie suficientă a evenimentului. Exemplu: masa asta e aici şi la un moment dat ea nu mai e aici. Eu pot spune că nu mai e aici dar nu pot spune ce s-a întâmplat cu ea. Pot fi mai multe evenimente la baza acestui efect. Alt exemplu: văd la o expoziţie un tablou şi spun că-i de X, fără să-l mai fi văzut vreodată. Aici eu pot arăta cauza, însă în primul exemplu, nu. Un scaun făcut de (Milerbi?) are o anumită caracteristică, dar la un scaun făcut la maşină eu nu mai pot arăta caracteristica, forma lui fiind impersonală.

Există între două evenimente care se urmează două feluri de raporturi. Un raport în care în efect identific cauza. Efectul stă în cauză - cauzalitatea simbolică. Recunosc, în efect, cauza şi pot deduce din cauză cam ce efecte vor ieşi. Evenimentul de la care porneşte creaţia este caracteristic iar efectul este obligatoriu. De la o maşină ies scaune indiferente, cu deosebiri necaracteristice, care nu depind de maşină, ci de alte întâmplări. Nefiind caracteristic, nu ne poate explica nici cauza.

Un efect poate avea mai multe cauze şi invers. Aici însă efectul nu este obligatoriu. Cu cauzalitatea simbolică nu aveam de-a face în ştiinţă. Deci aici nu avem explicaţii. Nu putem stabili caracterul obligatoriu. Un om de ştiinţă nu stabileşte legături între cauză şi efect. El stabileşte corelaţiuni. El stabileşte un eveniment făcut într-o altă serie de evenimente. Eu constat că mercurul se urcă în termometru şi totodată e mai cald afară. Se zice că este efectul căldurii. Nu-i adevărat. Urcarea termometrului e o formă a căldurii, este fenomenul însuşi. Senzaţia pielii în apropierea căldurii nu este efectul căldurii, ci tot căldura. Urcarea mercurului este constatarea căldurii. Eu nu ştiu ce-i căldura. Eu iau cunoştinţă de căldură prin aceste fenomene. Eu constat că sunt anumite legături constante între fenomene. Acestor legături le dau anumite nume. Aceste numiri sunt altceva decât ceea ce înţelegem noi prin ele. Corelaţiunile acestea care nouă ne servesc nu sunt explicaţie. Eu stabilesc numai că se urcă mercurul, în anumite condiţii, nu de ce se urcă mercurul. E la fel ca în funcţiile matematice, pe care nu s-a gândit nimeni să le numească cauzalitate. Cauzalitatea nu apare în ştiinţă. Lucrurile se petrec în natură după anumite reguli. Asta reiese din stabilitatea corelaţiunilor şi, din determinarea ce există între fenomene. Dacă lucrurile se întâmplă după un strict determinism, noi putem calcula tot ce se întâmplă în natură. Eu pot să identific un fenomen şi după ce l-am stabilit pot vedea ce se întâmplă cu el. Ce înseamnă însă a identifica un fenomen în fizică? Înseamnă să-l măsor. Am o unitate de măsură şi văd de câte ori se cuprinde ea în fenomen. Însă din ce-i făcută această unitate? Practic, eu nu găsesc de două ori

exact acelaşi rezultat la măsurătoare. Traducerile acestor măsurători în ştiinţă sunt făcute cu aproximaţie, este o realitate statistică. S-ar putea spune că evenimentul este imprecis din cauza coeficienţilor subiectivi, din cauza imperfecţiunilor noastre, însă aici obiectiv. Nu pot şti ce există. Ce este un echilibru? Poincare a arătat că nu există echilibru la o balanţă. Când pui greutăţi egale în dreapta şi în stânga eu obţin o oscilaţie nesfârşită. Niciodată amplitudinea unghiului nu se realizează, practic, la zero grade. Realitatea nu realizează concepţiile ştiinţifice. Teoretic, zero grade există; în realitate, niciodată.

Eu am un mobil căruia dacă-i opun o forţă x, el va face un lucru mecanic. De o sută de ori eu obţin lucruri mecanice deosebite, deşi forţa şi mobilul sunt aceleaşi. S-ar putea spune şi aici că avem obiecţiuni subiective. Fizicienii au descoperit un lucru curios: avem un punct P al cărui loc nu-l putem stabili decât aproximativ. Noi putem înfăţişa printr-o săgeată mişcarea acestui punct al cărui loc, tot din cauza imperfecţiunilor mijloacelor noastre, nu-l putem fixa decât într-o zonă.

Însă s-a stabilit că cu cât determinăm mai mult punctul de plecare, cu atât e mai nehotărât punctul de ajungere. Cu cât micşorăm zona punctului de plecare, cu atât se măreşte zona de ajungere. Şi invers. Există deci obiectiv o nedeterminare. Aceasta e forma la care s-a ajuns în cauzalitate în ştiinţă, care nu înseamnă decât corelaţiuni între fenomene, stabilite de noi din aproximaţii şi trădând o nedeterminare obiectivă.

„MISTERUL" MORŢII LUI NAE IONESCU ÎN LUMINA ULTIMELOR REVELAŢII DOCUMENTARE ŞI A UNEI SCRISORI INEDITE DE LA CELLA DELAVRANCEA

Dan Zamfirescu

Moartea lui Nae Ionescu mai înainte de a împlini 50 de ani, şi într-un context politic tulbure şi tensionat, a dat naştere imediat la bănuiala că ar fi fost în realitate un asasinat. Un asasinat pus la cale de regele Carol al II-lea şi executat de şeful serviciilor secrete, Mihail Moruzov, prin agenţi a căror identitate variază de la un colportor la altul al ipotezei asasinatului. Astfel, aceşti „agenţi" au fost identificaţi, rând pe rând, în ...bucătăreasa lui Nae Ionescu[1], în „agentul care îl păzea" şi care i-ar fi schimbat prafurile în complicitate cu farmacistul furnizor[2] într-un medic ce s-ar fi substituit celui curant şi i-ar fi făcut o injecţie mortală[3], şi chiar în mediul intim, care i-ar fi ascuns gravitatea bolii împingându-l spre un regim de viaţă cu deznodământ fatal[4].

Cum legenda şi uşurinţa afirmaţiei necontrolate - dar nu şi necontrolabile! - rămân, chiar şi după aproape 60 de ani de la moartea sa, umbra nedespărţită de Nae Ionescu[5], am asistat, recent, la sporirea şirului acestor asasini prezumtivi cu încă două nume, unul foarte ilustru: principesa Martha Bibescu![6] În jurul celui de-al doilea, Terianu, un apropiat al profesorului după cum ne spune - pare-se că nu fără temei[7] - doctorul Şerban Milcoveanu, domnia sa a imaginat un întreg roman poliţist, scris în 1990 şi tipărit recent la editura Crater[8].

În paginile următoare vom prezenta bilanţul lucid al importantelor revelaţii documentare apărute în ultimii ani, sporite cu un document inedit, după opinia noastră menit a pune capăt discuţiei, şi cu câteva afirmaţii (nu le numesc deocamdată altfel) pe care le deţin personal de la fiul lui Nae lonescu, doctorul Răzvan lonescu, şi de la tovarăşa ultimilor ani de viaţă ai profesorului Nae lonescu, Lucia Popovici-Lupa. Toate la un loc sunt menite să pună capăt unei surse aparent inepuizabile de ficţiuni şi să îndrepte în viitor atenţia spre chestiunile esenţiale şi reale legate de numele său.

Mai întâi împrejurările în care s-a produs moartea lui Nae lonescu.

Două mărturii convergente, independente una de alta, dar provenind de la persoanele cele mai apropiate, ne permit să stabilim cu exactitate data crizei fatale, survenită după o sumă de alte crize, pe care Nae lonescu reuşise să le depăşească: ***duminică 10 martie 1940***. Au urmat patru zile de eforturi pentru a-l salva şi de această criză, cu un moment de speranţă; joi 14 martie. Dar a doua zi, vineri 15 martie, orele 9,30 inima lui Nae lonescu s-a oprit pentru totdeauna.

Cauzele acestei crize fatale au fost multiple, dar cauza imediată a fost masa oferită de Nae lonescu „ucenicilor filosofici" în acea duminică, şi la care, încălcând prescripţiile medicale, a mâncat friptură de curcan pe varză, după care i-a fost rău şi nu s-a mai restabilit.

Iată acum mărturiile:

> În *Jurnalul* său publicat recent de revista „Manuscriptum", Vasile Băncilă relata - cu data de 17 aprilie 1940, deci la numai o lună după înmormântarea lui Nae lonescu - vizita şi prânzul său la sora lui Nae lonescu şi la soţul acesteia, generalul Panaitescu:
> „Prânz la generalul Panaitescu. Îmi spune că Nae lonescu n-a fost omorât de nimeni, dar că, în orice caz, el a luat măsuri / să fie în aşa fel îmbălsămat, încât chiar şi peste câţiva ani i s-ar putea face autopsia, ca să se vadă - la cererea familiei — dacă n-a fost omorât[9]. S-au zvonit multe şi s-a zis parcă şi de bucătăreasa lui care a trebuit să se interneze în spital imediat după moartea Profesorului, fiindcă avea un chist - că l-ar fi otrăvit. Fabricius n-a fost la autopsie. Şi nici n-a fost autopsie. Iar sora lui Nae Ionescu intervine şi spune: «Era

bolnav de inimă» (generalul spune că ar fi trăit mult dacă n-ar fi avut boala de rinichi: din cauza asta a devenit gravă boala de inimă; dar numai în ultimul timp) şi *regimul sufletesc* pe care l-a avut în ultimii ani l-a distrus. Poliţia venea tot la două noaptea. De ce la ora asta? De câte ori erau evenimente grave (moartea Căpitanului, a lui Cristescu, a lui *o*[10] deşi Nae Ionescu n-a ştiut chiar atunci de represaliile din ţară) Nae Ionescu era alb de tensiune: se aştepta să vină să-l ridice, să-l împuşte poate. Era calm (şi poate tocmai asta l-a distrus: nu-şi dădea drumul în afara, ci *strângea răul în el*. Nu e o bună higienă - mă conving de asta). Căpătase o ascuţime extraordinară a auzului: auzea de dincolo, din casa lui, chiar când trecea cineva pe la poartă, pe sub poartă (şi ce departe e!), fără să fi sunat: «Ia, a intrat cineva» zicea el. Şi numai el auzea - şi, în adevăr, intrase cineva...

«Şi-apoi, adăuga doamna, ei l-au omorât». De cine e vorba? Cine sunt aceşti ei? Înţeleg treptat-treptat *concubina şi partida ei*[11]. S-au format două partide... Nae a fost rău influenţat. L-au convins că e sănătos şi că poate să-şi permită orice. Iar generalul Panaitescu, cu sfaturile şi interdicţiile lui, a căzut prost. A fost poreclit *alarmistul* şi *generalul Verboten*. Ba într-o zi, de curând, Nae Ionescu, i-a adus înapoi aparatul de luat tensiunea şi cel de cercetat inima, după ce acestea stătuseră un an la el acasă, ca să-l cerceteze mereu doctorul. La mirarea interogativă a generalului, Nae Ionescu a zis: «le-am adus ca să dau boala afară din casă». Ş***i pe toamnă, Nae Ionescu a stat mult în pat, bolnav de inimă*** (s.n.-D.Z.). Cu alt regim, ar fi putut s-o mai ducă şi zece ani şi mai bine. Dar partida rea nu l-a cruţat Nici nu l-a anunţat pe general decât a doua zi după ce s-a îmbolnăvit şi-a adus un doctor din oraş. În ultimele zile îi dădea să citească jurnalul sau vorbea cu el, când asta nu era permis. Joi, înainte de a muri, a fost mai bine. Atunci Nae Ionescu a făcut semn sorei, şi cu mâna a făcut un gest grav-şmecheresc (un fel de no. 5) şoptind: «Am ocolit-o şi p-asta». Dar a doua zi a murit: în cinci minute. Nae Ionescu n-a ştiut că moare. În ultimele zile spusese: «Vezi, nu moartea e grea, ci cortegiul ei»(«Tu cu seringa, cu termometrul etc.»), şi a început să recite ceva despre moarte în greceşte, în care se spunea despre acest cortegiu ce preveşteşte moartea...”[12]

Iată acum şi documentul comunicat de regretatul Octavian Ghibu, fiul lui Onisifor Ghibu şi al Veturiei Ghibu, cu prilejul *Simpozionului Naţional Nae Ionescu* organizat la Brăila, în ziua de 3 iunie 1995, de către Societatea Culturală Lamura. îl reproducem aici pentru prima oară, împreună cu prezentarea făcută de O. Ghibu.

UN DOCUMENT EMOŢIONANT:
O SCRISOARE A CELLEI DELAVRANCEA
DESPRE MOARTEA PROFESORULUI NAE IONESCU

Printre scrisorile primite de Veturia Ghibu (cântăreaţă de lieduri, conducătoarea de fapt a „Filarmonicei G. Dima” din Clujul de dinaintea Dictatului de la Viena şi soţie a lui Onisifor Ghibu), de la prietena ei Cella Delavrancea, s-a păstrat una, emoţionantă, legată de moartea bunului ei prieten Nae Ionescu. Manifestarea aniversară în memoria acestuia, din iunie 1995, de la Brăila, mă determină - la sugestia dlui Dan Zamfirescu - să fac cunoscut cuprinsul acestei scrisori.

Invitată de Veturia Ghibu să dea un concert la Cluj cu acompaniamentul Filarmonicii, Cella Delavrancea explica, cu data de 16 martie 1940, motivul pentru care nu a putut răspunde invitaţiei: criza de inimă şi apoi moartea marelui ei prieten.

Iată textul scrisorii, care constituie un document duios in legătură cu sfârşitul profesorului:

16 martie 1940

Scumpă Veturio - ţi-am trimis o telegramă. Trebuia să urmeze o scrisoare mai lămurită - Am intrat într-o prăpastie de necaz care mă îneacă. Şi n-am mai putut să-ţi scriu. Profesorul Nae Ionescu a avut o criză de inimă Duminică. Nu l-am mai părăsit. Mi-am dat seama numaidecât că nu voi putea să mai găsesc răgazul de-a studia pentru concertul de la Cluj.

Dar mă rugam de Dumnezeu cu atâta credinţă încât nu am vrut să-mi închipui că se poate sfârşi un om de care ţara, astăzi, avea aşa mare nevoie.

Eu i-am închis ochii.

Durerea mea este tot atât de mare cât a fost bucuria dintre noi.

Te sărut cu drag
Cella

Originalul acestei scrisori se găseşte în arhiva familiei Ghibu, alături de celelalte scrisori primite de Veturia Ghibu de la Cella Delavrancea.

Anexă: Facsimilul scrisorii"

Moartea lui Nae Ionescu a survenit **dimineaţa**, cum nota Carol al II-lea. El consemna, în plus, o informaţie (abia recent confirmată prin publicarea scrisorilor Cellei Delavrancea către soţul ei, Filip Lahovary) care demonstrează că serviciile secrete îi raportaseră regelui cu exactitate evoluţia bolii lui Nae Ionescu:

„Vineri, 15 martie. Fapt important, azi dimineaţă a murit Nae Ionescu (...) Moartea lui a fost subită, inima nu l-a mai ţinut, suferea de multă vreme, având o leziune la cord, încât pentru acei care erau la curent cu starea lui n-a fost nici o surpriză"[13].

Iată ce scria şi Mihail Sebastian în jurnalul său, sâmbătă 16 martie: „Plâns nervos, imposibil de stăpânit, ***ieri-dimineaţă, intrând în casa lui Nae Ionescu, două ore după ce a murit"***[14].

Ziarul „Curentul" al lui Pamfil Şeicaru era, prin urmare, perfect informat când dădea următorul anunţ:

„La locuinţa sa din Băneasa, a încetat din viată ieri dimineaţă la ora 9 jumătate profesorul universitar Nae Ionescu. Moartea se datoreşte unui atac de cord. Defunctul suferea de o accentuată boală de inimă, care în ultimele cinci zile se agravase" (urmează Date biografice reprezentând primul necrolog tipărit, precum şi anunţul înmormântării, a doua zi, 17 martie, după amiază, la cimitirul Bellu).

Să citim, acum, cele două pagini (59-61) din cartea doctorului Milcoveanu care încep cu cuvintele: „Nae *Ionescu a fost invitat în ziua de 15 martie 1940 să ia dejunul* ***tete a tete*** *fără martori şi fără străini la domiciliul din Parcul Filipescu al ing. N. Malaxa (...) Exact în minutul când profesorul Nae Ionescu pleca spre locuinţa ing. N. Malaxa, apare Terianu... etc."* şi se termină cu *„Prof. Nae Ionescu în stare de colaps circulator cu tensiunea arterială prăbuşită este* ***suit în taxi*** *(subl. Ş.M.) exact în poziţia cea mai contrară necesităţii. După De Vechi decesul s-a produs în taxi pe parcursul deplasării. După d-na Cella Delavrancea decesul s-a produs în braţele ei la intrarea în locuinţă."*

Cum este evident că masa din 15 martie (la care fusese invitat Nae Ionescu şi la care se mâncaseră - după informaţiile deţinute de doctorul Milcoveanu de la fosta secretară a lui Malaxa - nu mai puţin de 14 feluri de mâncare, între care şi „curcan fript cu garnitură de caise") **n-a putut avea loc în revărsatul zorilor, rămâne singura posibilitate ca totul să se fi petrecut... după decesul lui Nae Ionescu la ora 9,30!**

Singurul lucru adevărat din tot acest „scenariu" demn de pana unui Alexandre Dumas-Pere este friptura de curcan servită la masă. Dar ea nu a fost servită „cu garnitură de caise", ci „pe varză"; şi nu la N. Malaxa, ci la domiciliul somptuos de la Băneasa, unde-şi invitase ucenicii la un fel

de „Cină de taină", dar nu vineri 15 ci duminică 10 martie. Cina a fost evocată extraordinar (dar fără precizarea datei) de Mircea Vulcănescu[15]. Cum s-au petrecut lucrurile?

În cele două sau trei ocazii în care am avut norocul să vorbesc cu neuitata Cella Delavrancea despre subiectul Nae Ionescu, fără să aflu nimic, deoarece era de o discreţie dovedită şi în scrisul memorialistic (inutil să mai spun că a negat totdeauna, şi faţă de toţi, existenţa unor relaţii depăşind stricta prietenie intelectuală şi o afectivitate fără alte conotaţii), am asistat la o veritabilă dezlănţuire de furie faţă de Mircea Eliade în special (căruia îi nega înverşunat orice urmă de genialitate!), dar şi faţă de ceilalţi foşti ucenici, care, după eliberarea lui Nae din închisoare a doua oară, în iunie 1939, refuzau să meargă să-l vadă la Băneasa, unde avea domiciliu forţat. „Eu alergam după Eliade, să-l găsesc şi să-l aduc la profesor!" mi-a şuierat cu o furie încă nestinsă. Am găsit confirmarea în recent publicata corespondenţă:

> „3 august 1939: Prizonierul e puţin trist. Niciunul din cei cărora le-a scris n-a venit să-l vadă şi dragul Mecena (N. Malaxa - n.n.) devine din ce în ce mai prevăzător şi se fereşte chiar de a-l vizita. Ar trebui să înceapă să lucreze, să scrie câteva observaţii filosofice pentru a uita că nu poate trece de poarta grădinii. Ieri am discutat îndelung despre valoarea prietenilor şi, fireşte consideraţiile erau puţin cam amare."[16]

Iată însă că, după cum ne informează tot Vasile Băncilă, din aceeaşi sursă, şi la aceeaşi dată, „***Duminică (seara s-a îmbolnăvit: la masă avusese curcan pe varză) la prânz avusese masă mare la el cu ucenicii filosofici***"[17].

Ce se întâmplase între timp?

Statutul lui Nae Ionescu se schimbase! Nu mai avea domiciliu forţat şi

> „în ultimul timp reluase viaţa mondenă (...) se ducea în oraş, la cinema, până la 10 seara, apoi la restaurante mari ca „Continental". Era jovial: vezi când 1-a întâlnit pe N. Crainic: «Ce faceţi, d-le profesor?» «Bine. N-am nici o grijă... acum au alţii grijă de mine» (...) Cu boala lui, era greu să reziste cu acest regim".

Cuvintele citate mai sus reprezentau opinia familiei despre cele ce i-au cauzat moartea, fiind incriminată direct masa de duminică împreună cu „ucenicii filosofici", şi în special friptura de curcan pe varză. Vasile Băncilă adaugă însă imediat, în paranteză:

> (Dar eu cred că, în fond, Nae Ionescu bănuia că nu mai are zile multe. Vezi melancolia lui când l-am văzut în februarie şi cred că tot de aici venea şi setea lui de viaţă, „petrecerile" din ultimul timp: ştia că moare. Şi ţinea să moară ca un cavaler; şi nu ca un pedant al higienii)[18].

La 11 februarie 1940 acelaşi Vasile Băncilă îşi notase, într-adevăr, ceea ce avea să devină ultima lui întâlnire cu Nae Ionescu viu:

> „5-20 februarie 1940... In ziua de 11 februarie 1940 l-am văzut pe Nae. Nu mă aşteptam - deşi aveam o bănuială. Am prânzit la generalul Panaitescu. Când am intrat în hall, după ce am salutat pe ai casei, am văzut din spate şi pe Nae. «Uite, mai e o Domnişoară aici» a spus generalul. Surpriza mea!
>
> Nae mi s-a părut mai drept, mai simetric, mai înalt - şi totuşi mai trist, deşi mai viril şi mai hotărât, mai definit. I-am spus la masă că pare mai tânăr decât mă aşteptam, da el: «Chel sunt, cutare sunt...», cu un aer de melancolie discretă (de fapt nu e chel, ci are două coame mefistofelice în susul frunţii, ca două luminişuri diabolice (...) Nae ne povesteşte scena cu Petre Andrei. În ianuarie (subl. n.), s-a dus la minister ca să-şi aranjeze situaţia catedrei lui şi ca să i se plătească leafa pe doi ani (căci Nae n-a fost suspendat niciodată, ci numai s-a trimis ordin să fie scos de [pe?] stat - spunea el). Andrei l-a primit dimineaţa, înainte de ora 11 în biroul lui, când nu mai era nimeni. L-a luat cu: «Ce faci tu, măi Nae?» şi a dat să-l îmbrăţişeze: «Vino să te pup». «De ce să mă săruţi?» i-a zis Nae. «Nu te obosi, stai frumuşel acolo, n-am venit pentru asta». Atunci Andrei a

încercat să spună ce frică a dus de ... Nae şi cum în toate momentele grele pentru legionari, întreba mereu pe o «Dar Nae?» «N-ai nici o grijă, nu i se întâmplă nimic». Auzi licheaua! Nu era nici măcar inteligent, fiindcă, apărându-se în acest mod (pe care nu i-l cerea nimeni), se acuza singur". I-a promis lui Nae tot, că face să i se restituie banii, că aranjează catedra, situaţia... într-o săptămână, şi că nu mai e nevoie nici să vină el pe la minister (mai ales!). Dar au trecut câteva săptămâni şi nu se simte nimic şi lui Nae îi e scârbă de Andrei acum. (...) Apoi Nae a plecat. S-a îmbrăcat cu o şubă mare (postav cafeniu de Azuga) şi cu o căciulă albă de miel şi a dispărut cu o eleganţă de atitudine admirabilă, în care era şi discreţie, şi un rest de adolescent şi de om de scenă. A dispărut după ce mi-a dat numărul de telefon (care nu e în cartea de telefon) şi după ce a avut un uşor acces de cord (sora sa a sărit repede să-l ajute, foarte îngrijorată) care m-a întristat. «La vară împlinesc 50 de ani» spusese Nae la masă. «Mulţi înainte!» «Cei mulţi au fost în urmă». Înainte de a pleca, l-am întrebat dacă şuba e... pentru zile negre, la care generalul mi-a răspuns că i-au făcut-o pentru când era în închisoare şi i-au dus-o acolo.

M-a întristat boala lui Nae (generalul mi-a spus că l-a examinat chiar şi în ziua aceea...) Nae are de gând să plece în Italia după ce va fi reîntremat (asta mi-a spus-o acum două săptămâni Tatu). Am mare dragoste pentru acest om. E o apariţie unică... Totuşi în atitudinea lui e şi ceva negativist (în felul cum critică pe ceilalţi) şi e şi un mare orgoliu. Acest orgoliu minunat de tip romantic e poate principalul factor al dârzeniei lui. Pentru el, Nae admite şi moartea. Nu se dă înapoi de la nici o jertfă".

Mărturia lui Vasile Băncilă este capitală, deoarece ne înfăţişează un Nae lonescu ieşit, încă din ianuarie, din condiţia domiciliului forţat, pe cale de a fi restabilit la catedră şi despăgubit pentru cei doi ani de absenţă, revenit la viaţa mondenă (cum îl surprind şi Mihail Sebastian şi Emanoil Bucuţa, prezenţi la un recital dat de Walter Gieseking)[20] şi cu aceeaşi plăcere de a relata teribilist întâlnirile şi discuţiile sale[21]. Se poate bănui însă (cum intuiesc şi Vasile Băncilă şi Vladimir lonescu) în comportamentul lui mai degrabă încercarea de a-şi „ecrana" realitatea pe care o simţea în aer, la pândă, fapt trădat de tristeţea care-l învăluia şi de brutalitatea cu care-şi recunoştea „chelia" şi acel „cutare" consemnat de Băncilă în formularea lui Nae, sau, mai degrabă, într-o discretă şi pudică „transcripţie" personală[22]. Că Nae lonescu era fiziceşte prăbuşit, arătând la 49 de ani ca un om trecut de 60, şi că numai dragostea fără margini a ucenicului refuza să perceapă masiva pleşuvie, se vede imediat din fotografiile rămase, unde, în decorul princiar de la Băneasa, ori cu spatele la celebra bibliotecă, ne întâmpină un om aflat la capătul drumului[23].

La mărturia generalului Panaitescu - medic şi cumnat - referitoare la cauzele morţii sale, pot adăuga mărturia doctorului Răzvan Ionescu, student în anii superiori la medicină atunci când s-a stins tatăl său (avea 22 de ani, fiind născut la 23 iunie 1918) deci competent spre a se pronunţa în problemă.

L-am întâlnit o singură dată pe doctorul Răzvan Ionescu, atunci când mai era în viaţă Margareta Ionescu, soţia lui Nae Ionescu, un an sau doi înaintea decesului ei din 1971. Era în perioada „dezgheţului", când părea posibilă şi o „reconsiderare" a lui Nae Ionescu, deşi la primele tentative reacţia fusese de o duritate cu totul aparte şi în contrast cu alte cazuri[24]. în decursul vizitei unice şi de neuitat pe care le-am făcut-o în locuinţa de pe strada Cezar Bolliac nr. 18, am ridicat frontal problema morţii lui Nae Ionescu şi versiunea otrăvirii. Răspunsul doctorului Răzvan Ionescu a fost categoric: „N-a murit asasinat. A murit de ceea ce voi muri şi eu!" Avea să moară, într-adevăr, doar câţiva ani mai târziu, în 1974, la 56 de ani, nici măcar un lustru mai mult decât tatăl său, deşi nu fusese supus regimului de viaţă al acestuia

Faptul că, pe catafalc, faţa lui Nae Ionescu avea o culoare ciudată - sursa legendei otrăvirii - se explică şi el: moartea „survenise prin *înăbuşire*[25]. Nu este adevărat că familiei i s-a refuzat autopsia[26]: ea n-a fost cerută, cum o dovedeşte şi mărturia doctorului-general şi cumnat, consemnată de Vasile Băncilă. Dacă acel refuz ar fi fost o realitate, ce l-ar fi putut împiedica să o spună, motivându-şi tocmai prin acest fapt modalitatea îmbălsămării?

Lectura admirabilei evocări a domnului Nestor Ignat, şi a corespondenţei Cellei Delavrancea, precum şi un loc din curs, m-au făcut să tresar şi să-mi amintesc, brusc, de ceva căruia nu-i acordasem atenţie, socotindu-l produsul fanteziei unei bătrâne doamne în ale cărei cuvinte nu trebuie să crezi totdeauna.

Am cunoscut-o în primăvara anului 1978, datorită anticarului Ionescu, prietenul neuitatului şi providenţialului - pentru generaţia mea şi pentru câteva alte promoţii de intelectuali români - Radu Sterescu, pe ***Lucia Popovici-Lupa***[27] sora doctorului Popovici-Lupa şi singura „concubină" a lui Nae Ionescu lipsită de grija de a impune posterităţii imaginea unor relaţii eterice şi strict intelectuale. I-am fost recomandat deoarece se sconta pe capacitatea mea de a o convinge să se despartă de patru sau cinci scrisori de la Nae Ionescu şi de câteva fotografii, între care una o înfăţişa cu acesta pe celebrul „yacht" (în realitate cuter) de la Balcic.

Pasiunea mea de o viaţă pentru Nae Ionescu, cel ce mi-a devenit călăuză şi model - chiar dacă nu în toate - pe când împlineam 17 ani a constituit puntea pe care sufletele noastre s-au întâlnit. Am putut asculta astfel de la ea, ore în şir, ceea ce voisem o viaţă întreagă să ştiu de la o fiinţă cu adevărat apropiată lui Nae Ionescu. Mi-a povestit printre altele scena primei întâlniri a lui Nae Ionescu cu Codreanu, la care a fost martoră, măcar la începutul ei. Impresia de femeie: a omului pe care hainele nu stau bine! Şi mărturisirea acestuia către profesor: „Domnule profesor, eu ştiu să fac o massă, dar nu ştiu ce să fac cu ea!". Nu putea fi o formulă inventată de o femeie trecută de mult în vârsta a treia. Am regăsit-o, mai târziu, aproape cu aceleaşi cuvinte, la N. Iorga în volumul VII al *Memoriilor*:

> „21 septembrie 1933: Vizita lui Nae Ionescu, care s-a anunţat ieri pentru o «chestiune personală». îmi spune că, neavând cui altuia să se adreseze, îmi cere sfatul într-o «chestie de conştiinţă»., Totul merge rău. Scăpare nu mai e în partide. Trebuie o «revoluţie». «O mie de oameni o pot face». Regele trebuie susţinut, dar mai întâi intimidat de o asemenea mişcare.
>
> Astfel, temător cum e, poate să plece pe linia cea bună. îi spun că «revoluţia» ne-ar scădea şi mai mult în străinătate şi ne-ar primejdui înăuntru. Nici nu e cu cine (**Aici Nae Ionescu-mi spune că Zelea cel tânăr a venit la dânsul să-i spuie că «poate face revoluţia, dar nu ştie ce să facă apoi cu dânsa**».

Cele patru sau cinci cărţi poştale (nu-mi mai amintesc exact numărul lor) fuseseră primite de la Nae Ionescu din Germania, şi erau scrise în germană, cu excepţia uneia care avea, scris mare, de la un capăt la altul, un singur cuvânt: *Pârţă*. Mi-a explicat, puţin jenată, că este denumirea dată căprioarelor tinere, cu care obişnuia să o alinte el.

Alături de scrisori păstra fotografia lui Nae Ionescu îmbrăcat într-un halat ce-i da înfăţişare de călugăr. Pe spate scrie: *München 1933 Staron bergersee. Fiecare poartă un călugăr mort în suflet". N.I.* Tulburătoare anticipare sintetică a tezei din cursul de metafizică, în care prezintă pe metafizician drept cel ce „şi-a ratat mântuirea" adică n-a putut deveni călugăr!

Lucia Popovici-Lupa se cunoscuse cu Nae Ionescu la Institutul Naţional de Educaţie Fizică, unde acesta era profesor din 1923. Erau colegi. Nu mi-a precizat de când au început să fie împreună, dar în 1933 convieţuiau aproape oficial. Apar împreună în concediul din Germania (fotografia datată *august 1933*), şi s-a aflat lângă Nae Ionescu, la Sinaia, în noaptea de 29/30 decembrie când s-a anunţat asasinarea lui I.G.Duca. Reacţia lui a fost de indignare şi spaimă. I-a anunţat teribile nenorociri.

Din nefericire, posibilităţile mele materiale nu mi-au îngăduit să achiziţionez scrisorile, pe care le-a vândut anticarilor, cu excepţia celei în româneşte, pe care mi-a spus că a rupt-o. Mi-a făcut cadou, în schimb, pentru banii ce apucasem să-i avansez, câteva preţioase fotografii, între care o ilustrată cu vila lui Nae de la Balcic, fotografia cu Nae pe cuter, câteva fotografii din călătoria împreună în Germania şi cu locuinţa de la Băneasa. Mi-a dezvăluit, totodată, un secret numai de ea ştiut: Nae Ionescu suferise un accident de automobil şi rămăsese cu un cheag de sânge care îi

umbla prin corp şi-i punea viaţa în primejdie. Nu mi-a precizat, sau nu-mi amintesc, când se întâmplase aceasta. Dar mi-am amintit în clipa când am citit că Nae Ionescu venea la curs cu degetele bandajate, şi am ajuns la prelegerea din februarie, în care se dă exemplu pe sine: „Domnule Nae Ionescu, dumneata ăla, cu mâna frântă” (p. 76).

Se pare că totul se confirmă o dată cu dezvăluirea faptului că Nae Ionescu, după preinfarctul suferit în spitalul de la Braşov şi diagnosticat de doctorul Milcoveanu[28] a suferit o embolie după ce, eliberat dar cu domiciliu forţat, se afla la locuinţa sa de la Băneasa[29]. Într-adevăr, la 22 august Cella Delavrancea îi scria soţului ei:

> „Am fost ieri la Buzică[30]. Mi-a spus că prizonierul a avut noroc. Embolia este *în* inimă, dar la o arteră mai mică. Guillaume care a murit din aşa ceva a avut-o tot cam în acelaşi loc, dar la un vas mai important. Bolnavul trebuie să rămână în pat 4-5 săptămâni, căci efortul de a se ridica ar putea fi mortal. Dar e posibil să se vindece - adică să se cicatrizeze *această plagă* (s.n.) şi să-şi continue viaţa - munca şi alte mişcări nu-i vor fi interzise. Ieri e pentru prima oară când n-a mai avut febră, dar pentru prima oară l-am văzut enervat. Şi dintr-o dată mi-am dat seama cât era de slab şi cât albise. În dimineaţa asta l-am găsit foarte în putere. Buzică, ieşind de la el, era mulţumit de cum arăta. I-a permis să mănânce pui o dată pe zi şi peşte de apă dulce. Gata cu medicamentele. Lectură, „pasienţuri” şi pacienţă.”

Cum la 9 august Nae Ionescu îi scria lui Armand Călinescu invitându-l să-l viziteze la Băneasa, rezultă că accidentul a survenit după această dată, dar înainte de 22 august când scria Cella Delavrancea cele de mai sus. Că Nae Ionescu „şi pe toamnă a stat mult în pat, bolnav de inimă” am văzut că ştia şi Vasile Băncilă de la sora şi cumnatul lui. Nu încape îndoială că serviciile secrete îi raportaseră regelui imediat cele petrecute, de unde însemnarea despre „leziunea la inimă”.

Două luni mai târziu, la 29 octombrie, Cella Delavrancea dădea noi informaţii despre evoluţia bolii:

> „Am să plec imediat la Băneasa. S-au pus perdelele, stofa gri a sosit şi alegerea ta s-a dovedit cea mai bună. Prizonierul se preumblă prin salon cu o emfază copilărească admirând vesel efectul faldurilor care atârnau de-a lungul ferestrelor[31]. Bältăceanu a venit să-l vadă, la cererea lui, şi i-a dat mult curaj spunându-i că atacul de cord a fost un accident datorat infecţiei amigdaliene. I-a dat multă speranţă pentru viitor.”

Din nefericire, acest viitor va avea mai puţin de cinci luni. E greu de crezut versiunea familiei, că l-au indus în eroare spre a-l împinge astfel la regimul de viaţă fatal, şi nu-l putem bănui pe un mare specialist al timpului, cum era doctorul Bältăceanu, că s-a înşelat asupra diagnosticului. Dar trebuie să reţinem că *embolia* putea fi tot atât de bine efectul preinfarctului şi al *accidentului*[32].

Între acesta din urmă, care avusese loc probabil la sfârşitul lui 1936, când Nae Ionescu fusese obligat să-şi amâne de câteva ori începerea cursului[33], sau începutul lui 1937, şi criza alarmantă din iunie 1939, care i-a determinat pe guvernanţi să-l elibereze imediat, de teamă să nu moară în detenţie, amintirile celor cu care împărţise lagărul de la Miercurea Ciuc consemnează momente grele ce s-au ţinut lanţ[34].

În concluzie: moartea lui Nae Ionescu nu mai trebuie socotită enigmă, un „mister” indescifrabil, şi cu atât mai puţin trebuie dată crezare unor inşi dornici să-şi afirme persoana „bine informată” colportând tot felul de versiuni. Ea s-a datorat unei vulnerabilităţi a cordului dovedită ereditară, dar care a fost supusă tuturor condiţiilor ce o puteau agrava şi puteau determina un deznodământ mai grabnic decât cel înscris în codul genetic.

Carol al II-lea şi Moruzov n-aveau de ce să rişte un scandal instrumentând un asasinat cu prafuri substituite, bucătărese cumpărate, injecţii ucigaşe, prinţese complice sau ţigări hipernicotinizate, atunci când ştiau cu precizie că zilele profesorului sunt numărate, şi că face el însuşi tot posibilul să şi le scurteze! Însemnarea regelui din ziua morţii lui Nae Ionescu nu este a unui

asasin căruia i-a reuşit treaba, ci a unui om bine informat, oscilând între compasiunea melancolică pentru un fost slujitor şi uşurarea adusă de dispariţia celui ce ajunsese să-i stea în cale. Este înregistrată o moarte oportună, nu una provocată. Cu atât mai puţin se pot încrimina rândurile din jurnalul Marthei Bibescu.

*

Două probleme mai rămân de discutat în legătură cu această moarte celebră şi mereu generatoare de legende.

S-a încercat a se face din ea o „jertfă” a lui Nae Ionescu pentru Mişcarea legionară[35]. Mai ales după reapariţia „Cuvântului” ca organ al Mişcării ajunse la putere în toamna lui 1940 a fost declanşată o veritabilă campanie pentru a-l prezenta pe Nae Ionescu drept martir al devotamentului său până la capăt faţă de Corneliu Zelea Codreanu[36]. De unde şi necesitatea acreditării versiunii asasinatului, colportată mai ales de membrii Legiunii. Un ecou întârziat a ceea ce s-a lucrat atunci, în acelaşi spaţiu al fanteziei, este fără îndoială cartea doctorului Milcoveanu.

Înregistrăm, mai recent, şi apariţia unei noi „informaţii”: că Nae Ionescu ar fi fost „martor în procesul Codreanu”[37]. Dar stenograma procesului, publicată chiar de legionari, în august acelaşi an, sub titlul *Adevărul în procesul lui Corneliu Zelea Codreanu. Maiu 1938*, (nu se ştie unde s-a tipărit. Un exemplar la B.A.R. cota 372837, intrat în 1950) înregistrează la pp. 98- 138 audierea a 33 de martori: 1. Prof. Iosif Frollo, 2. General Dr. Constantinescu, 3. Colonel Polihroniade Gheorghe, 4. Prof. univ. Eugen Chirnoagă, 5. Protopop Ion Moţa, tatăl lui Moţa care a murit în Spania, 6. Dr. Raneţescu-Câmpina. 7. Prof. univ. Traian Brăileanu, 8. Mihail Manoilescu, 9. Nichifor Crainic, 10. General Constantin Petrovicescu, 11. Generalul Ion Antonescu, 12. Prof. univ. Emanoil (sic! E vorba de Mihai, profesorul de drept, viitorul prim-ministru) Antonescu, 13. Consilier de înalta Curte de Casaţie Eugen Petit, 14. General Mihail Racoviţă, 15. General Constandache, 16. Generalul Dona, 17. Generalul Comănescu, 18. Inginer Stelian Ionescu, 19. Sabin Morar, 20 (de aici înainte apare numerotarea martorilor şi în broşură) Alexandru Hodoş, 21. Profesor Sextil Puşcariu, 22. General Iacob Constantin, 23. Prof. Gh. Pantazi, 24. Nicolae Pop, 25. Avocat Dimitrie Popa, 26. Traian Herseni, 27 Iuliu Maniu, 28. Constantin Iarca, 29. General Virgil Bădulescu, 30. Sever Dan, fost ministru, 31. Profesor Carol Beker, 32. Henri Ghica, 33. Dr. I. Cantacuzino.

Se menţionează (p. 137) că „Apărarea renunţă la martorii: Dongoroz, Mehedinţi, Gerota, Henţescu, Gen. I. Cantacuzino, C Topa, Giugârtu, I. Foti, Ing. Ionică, C. Argetoianu, Arh. Roth”.

După cum se constată, numele lui Nae Ionescu nu figurează nicăieri, toţi cei invocaţi de apărare ca martori fiind în libertate. El era în acel moment închis în lagăr.

Ceea ce se ştia şi până în ultimul deceniu - fiind de domeniul public - dar se trecuse sub tăcere la toate prăznuirile şi parastasele, era faptul pe care şi-l notase Mihail Sebastian în jurnal, în ziua de sâmbătă 10 decembrie 1938:

> „Nae a semnat o declaraţie de solidarizare cu cei 318 «camarazi de la Vaslui». Textul a apărut în facsimil, în toate ziarele de azi dimineaţă. Am avut un sentiment nedesluşit că lucrurile astea mă privesc puţin şi pe mine personal, văzând în clişeu scrisul lui Nae, pe care îl cunosc atât de bine, scrisul lui clar, decis, parcă tipografic” (p. 191).

Ziarul „Universul” din ziua de miercuri 7 decembrie 1938 publicase „Apelul” celor 318 legionari închişi în lagărul de la Vaslui, apel în fruntea căruia semnau profesorul universitar Dimitrie Găzdaru şi poetul Radu Gyr şi care avea următorul conţinut:

> Prieteni,
>
> Peste sbuciumul nostru de ani, ultimele evenimente aştern o mare linişte. Resemnare în faţa hotărârilor soartei. Nimeni nu are de răsplătit nimic. Îndemnăm pe toţi prietenii şi cunoscuţii noştri să păstreze cea mai perfectă linişte.
>
> Să nu uite nici o clipă că duşmanii de peste graniţă stau la pândă. Privirea tuturor

> să fie îndreptată acum, mai mult ca oricând, spre Patrie, Neam şi Ţară.
> Vaslui 4 decembrie 1938.

„Ultimele evenimente” la care se face aluzie erau suprimarea prin strangulare, în pădurea Tâncăbeşti, a lui Codreanu, a celor trei „Nicadori” (asasinii primului ministru I. G. Duca) şi a „Decemvirilor” (asasinii lui Stelescu), din ordinul lui Carol al II-lea şi al ministrului de interne Armand Călinescu. Ea fusese comunicată, oficial, ca o măsură *in extremis*, la care au fost obligaţi să recurgă cei ce transportau deţinuţii spre Bucureşti, atunci când aceştia au încercat să evadeze şi a trebuit să fie împuşcaţi. Adevărul fusese cunoscut imediat, şi se povesteşte că Nicolae Iorga s-ar fi dus la Palat, spunându-i regelui: „Majestate, am fost la kilometrul cutare, şi n-am văzut sânge pe jos. Cred că mâinile Majestăţii voastre sunt curate”. La care Armand Călinescu, aflat lângă rege, i-ar fi răspuns: „Dar domnule profesor, cine a dat ideea?” (aluzie la celebrul exemplu dat de N. Iorga, cu procedeul lichidării haitelor de lupi în Finlanda: omorându-li-se căpetenia).

Desigur că deţinuţilor din lagăr li se comunicase versiunea oficială, şi că, fie că o credeau, fie că nu, singura modalitate de a scăpa, la rândul lor, de aceeaşi soartă, a fost cea care li s-a propus şi pe care au acceptat-o. Preotul Ştefan Palaghiţă, care s-a numărat printre semnatarii altei declaraţii similare, considera gestul „camarazilor” de la Vaslui, ca şi pe al tovarăşilor săi de semnătură, o hotărâre inspirată şi aproape providenţială[38] dar ea nu era mai puţin o categorică desolidarizare de cei ucişi, şi o supunere necondiţionată faţă de regele Carol al II-lea.

Textul era reprodus în facsimil, cu toate cele 318 semnături şi transcris. Urma, numai tipărită, *Declaraţia d-lui Radu Meitani*, cu lămurirea: „fostul comandant legionar Radu Meitani, care se găseşte bolnav în spital, a dat următoarea declaraţie: «Subsemnatul Radu Meitani declar că sunt supus credincios al M. S. Regelui Carol al II-lea etc.». Încheia cu angajamentul că „mă voi supune întocmai legilor ţării şi că nu voi întreprinde nici o acţiune politică interzisă de legile în vigoare”. Şi data: 25 noiembrie 1938, adică înaintea „ultimelor evenimente”.

Duminică 11 decembrie (ziarele apăreau sâmbătă, de unde notaţia lui Sebastian) acelaşi ziar publica, în susul paginii, *Declaraţia de supunere şi loialitate a preoţilor cu domiciliu obligatoriu la Sadaclia-Basarabia* (între cei 34 de semnatari figurează şi preotul Palaghiţă, bis. Mărcuţa, Bucureşti), însoţită din nou de o declaraţie individuală, a preotului Dumitru Bălaşa, iar dedesubt, de data asta în facsimil şi transcriere: *Adeziuni la apelul legionarilor internaţi la Vaslui, cu subtitlul: Declaraţiile* ***d-lor prof. N. Ionescu****, preot D.M. Ionescu, Radu Meitani, col. Zăvoianu* ş.a. Sunt două declaraţii: una scrisă de mâna lui Nae Ionescu şi semnată de preotul D.M. Ionescu şi sub el, în stânga, Gr. Petrescu iar în dreapta Nae Ionescu, şi a doua semnată de col. Zăvoianu, Voicu Popescu, Victor Medrea şi Radu Meitani, toţi internaţi în două spitale din Braşov. Prima declaraţie, scrisă de Nae Ionescu, sună astfel:

> „Subsemnaţii internaţi cu domiciliu obligator, actualmente în spitalul Gh. Mârzescu din Braşov, declarăm că aderăm în totul la apelul şi declaraţia semnată de camarazii noştri aflaţi în lagărul de la Vaslui şi publicate în ziarul „Universul” din 7 dec. 1938 (nr. 334).
> Nae Ionescu
> Preot (ss) D.M. Ionescu
> Gr. Petreanu”

Textul tipărit aşeza semnătura lui Nae Ionescu pe primul loc!

În urma acestei declaraţii, la 12 decembrie 1938 Nae Ionescu revenea acasă, după şapte luni de detenţie, mai întâi în lagărul de la Miercurea Ciuc, apoi - şi ca urmare a intervenţiilor Cellei Delavrancea - în spitalul „Gh. Mârzescu” din Braşov[39]. Nu va sta decât o lună, fiind din nou arestat, la 12 ianuarie 1939, pentru o nouă detenţie, din care nu va mai fi eliberat decât în urma infarctului, la 22 iunie, ca să nu moară în spitalul penitenciar din Braşov.

În legătură cu noua arestare, circulă mai multe versiuni: una a lui Horia Sima[40], alta dintr-un

manuscris al lui Gheorghe Racoveanu[41], alta anectodico-legendară culeasă de mine şi transmisă doctorului Milcoveanu[42]. În sfârşit, aceea care are cea mai autorizată sursă: *Însemnările politice* ale lui Armand Călinescu, publicate abia în 1990, şi în care, la 12 ianuarie 1939 consemna: .Arestăm din nou pe Nae Ionescu (chestia cu Brâncoveanu)”[43]. Paranteza enigmatică se descifrează acum în lumina *Jurnalului* lui Vasile Băncilă: Nae Ionescu obişnuia să amintească faptul că „a mai fost un Brâncoveanu cu capul tăiat”, făcând legătura cu declaraţia bine-cunoscută a regelui: „Voi fi un Brâncoveanu al culturii”, şi cu vanitatea de a fi comparat cu celebrul voievod protector al culturii[44].

Noua sa detenţie îl determină pe Nae Ionescu să ceară şi să obţină - se pare că tot prin mijlocirea Cellei Delavrancea - aproape imediat, o întâlnire cu Armand Călinescu, la locuinţa acestuia din str. Clunet, unde a fost adus cu maşina din lagărul de la Miercurea Ciuc. Ea a avut loc luni 23 ianuarie 1939, şi la rându-i a alimentat cronica orală a vremii. Mihail Sebastian nota în jurnalul său miercuri, 21 iunie:

> „Suchianu îmi povestea încă de acum vreo două săptămâni că Nae Ionescu l-a „implorat” pe Armand Călinescu să-i acorde o audienţă şi că la această audienţă „s-a aruncat în genunchi” cerându-şi iertare pentru tot ce a făcut. Povestea mi s-a părut stupidă şi nici măcar nu mi-am dat osteneala să o ţin minte.
>
> Aflu însă acum prin Mircea că totuşi Nae a fost în Bucureşti, că a avut într-adevăr o conversaţie care a decurs în mod foarte violent şi în care se pare că Armand a fost foarte calm şi stăpân pe sine, în timp ce Nae îşi pierduse controlul de sine. Urma să aibă loc a doua zi o nouă întrevedere, dar conform unui ordin de sus, a fost contramandată, iar Nae chiar în cursul nopţii retrimis la Ciuc. În momentul de faţă e la Braşov, în spital.
>
> Nu pot şti care e adevărul, dar din toate astea înţeleg că bietul profesor, departe de a aştepta calm „desfăşurarea faptelor” - ceea ce ar fi însemnat că mai crede în soarta lui - se zbate să iasă din punctul mort în care se află.
>
> Teribil destinul omului ăstuia - şi nu mă pot opri să mă gândesc foarte des la el” (p. 213).

În 1990, în lucrarea publicata abia recent, şi la care am avut ocazia să ne mai referim, doctorul Şerban Milcoveanu înfăţişează o versiune proprie a acestei întâlniri, pe care susţine că o deţine chiar din gura lui Nae Ionescu, în următoarele împrejurări:

> „În februarie 1939 Ministerul (sic) Afacerilor Interne Armand Călinescu şi Inspectoratul General al Jandarmeriei organizează pentru prizonierii politici bolnavi *Secţia penitenciară a Spitalului Militar Braşov*. Pentru noi a fost ieşirea din infern. (...) Februarie 1939. Este adus de jandarmi şi *claustrat cu noi* (subl. Ş.M.) prof. Nae Ionescu (...) **Timp de 5 luni am stat claustraţi laolaltă: 18 ore din cele 14 ore ale nictemerului**. Tot timpul: *analize* politice, *ipoteze* politice şi *prognoze* politice. (...) Privitor la arestarea şi claustrarea sa acum în 1939, dânsul ne-a dezvăluit trimiterea către Guvernul Ţării a unui *memoriu*, în care arăta *ce imensă greşală politică şi ce imensă crimă naţională* a fost asasinarea lui Corneliu Z. Codreanu la 30 noiembrie 1938. Memoria mea n-a înregistrat cu precizie dacă acest memoriu a fost înainte sau a fost după arestarea prof. Nae Ionescu la începutul lui 1939. în schimb am memorat precis că arestat, prof. Nae Ionescu a fost adus în faţa lui Armand Călinescu pentru a da explicaţii suplimentare asupra conţinutului. Întrevederea s-a terminat cu următoarele cuvinte ale prof. Nae Ionescu către Armand Călinescu: *«Ai reuşit exact ce nu trebuia pentru prezentul şi viitorul Ţării. Ai reuşit ca o întreagă generaţie de tineri idealişti să iasă din serviciul Patriei şi să-şi îndrepte ochii şi atenţia spre dumneata pentru a răzbuna moartea Căpitanului».*
>
> La întrebarea noastră cum a reacţionat Armand Călinescu, prof. Nae Ionescu ne-a spus: «*A rânjit perfect satisfăcut şi a ordonat poliţiştilor să mă scoată din birou*» (p. 35-36).

Doctorul Şerban Milcoveanu are meritul incontestabil de a fi semnalat pentru prima oară existenţa acestui „memoriu”, care este documentul capital pentru limpezirea relaţiilor lui Nae

Ionescu atât cu Mişcarea legionară cât şi cu Armand Călinescu. Mai mult, domnia-sa relatează cum a avut posibilitatea să-1 citească, într-o fotocopie executată de Leon Kalustian „care în 1938-1939 a fost la Ministerul de Interne *piesa de legătură* dintre Armand Călinescu şi Siguranţa Generală a statului". Erau, scrie dr. Milcoveanu „mai multe pagini ministeriale scrise de mână cu o caligrafie perfectă în acelaşi timp *ordine şi energie*. Am citit textul şi era exact ce ne povestise prof. Nae Ionescu atunci în 1939 la Secţia Penitenciare a Spitalului Militar Braşov" (p. 37).

În legătură cu raporturile dintre Nae Ionescu şi Mişcarea legionară, în aceeaşi lucrare citim:

> „Al doilea lucru major pe care ni l-a povestit prof. Nae Ionescu a fost *cum a ajuns dânsul la Mişcarea Legionară şi ce opinie şi-a făcut despre Căpitan şi despre legionari* sau, în exprimarea sa, despre „fenomenul legionar" (p. 39).
>
> **Septembrie 1933**. Prof. Nae Ionescu este chemat la Palatul Regal şi are loc următorul dialog, pe care dânsul ni l-a dezvăluit **în aprilie 1939** în spitalul Militar Braşov.
>
> *Exregele Carol II*: „Ce ştii, tată Noe, de legionari şi de această Gardă de fier?" *Prof. Nae Ionescu*: „Nu ştiu decât ce scriu ziarele. N-am nici o informaţie personală." *Exregele Carol II*: „Avem nevoie de ei. Ne pot fi de folos. Când vom institui dictatura, *va trebui o mulţime care să defileze pe străzi şi care să ovaţioneze noul regim." Prof. Nae Ionescu*:! *Exregele Carol II:* „în consecinţă *bagă-te* printre ei şi să mi-i aduci la Palat pentru ca *să le spun ce trebuie să facă în continuare*".
>
> Fin de citation.
>
> *Prof. Nae lonescu* continuă relatarea:
>
> „De la Palatul Regal m-am dus cu automobilul în Bucureştii Noi. Am văzut şi eu pe legionari cum făceau cărămizi şi ridicau ziduri[45]. Am depus la cancelarie o carte de vizită cu invitaţia ca dl. Corneliu Z. Codreanu să mă viziteze la domiciliu a doua zi ora 5 după amiază.
>
> Îmi programasem ca întrevederea să dureze o oră maxim două ore şi pentru ora 8 seara eram invitat la un banchet la d-na Măriuca Cantacuzino. (...)". Întrevederea cu Corneliu Z. Codreanu a fost atât de bogată şi atât de interesantă încât am renunţat la banchet şi am discutat împreună toată seara şi toată noaptea până a doua zi dimineaţa (...) M-am dus la Palat şi am raportat Regelui: *Sire! Ăştia nu-s hahalere să-i punem să bată din palme la comanda noastră. Legionarii aceştia sunt însăşi Naţiunea şi eu propun nu să-i utilizăm, ci să ne înţelegem cu ei.* (...) Regele m-a ascultat. N-a făcut nici un comentariu. După câteva minute de gândire, mi-a spus: *„Totuşi bagă-te în rândurile lor şi vom vedea ce-o să facem cu ei*" (...) Aşa încât acum, după 6 ani, eu mă consider mai departe *în misiune* din partea Regelui Ţării şi aştept să mă cheme a-i prezenta raportul meu".

De foarte mare importanţă pentru a înţelege mai ales ultima declaraţie, este recunoaşterea faptului că „Scriind aceste rânduri după 50 de ani, îmi amintesc *a nu-l fi auzit niciodată cu aprecieri negative la adresa Exregelui Carol II* (subl. Ş.M.). Când în celulă cineva spunea ceva rău şi invectivele nu erau deloc rare, prof. Nae lonescu se făcea a nu le fi auzit şi a nu fi înregistrat"[47].

Posibilitatea de a confrunta cele scrise în 1990 de doctorul Şerban Milcoveanu cu un reper documentar ferm s-a ivit în 1992 când poetul Adrian Păunescu a publicat *memoriul* în discuţie, însoţit de *patru scrisori* către Armand Călinescu[48]. Doi ani mai târziu, regretatul Cristian Popişteanu publica din nou aceleaşi documente, comunicate de data asta şi însoţite de o prezentare de către „şeful de cabinet al lui Armand Călinescu, domnul Alexandru Dragomirescu Baranga, care trăieşte de mult timp la Paris". Cristian Popişteanu îşi încheia nota sa introductivă din „Magazin istoric", Serie nouă, septembrie 1994, cu cuvintele: "Mulţumim încă o dată domnului arhitect Barbu Călinescu pentru că ne-a pus - ca şi în atâtea alte ocazii - aceste documente la dispoziţie".

Între textele apărute în „Totuşi iubirea" şi cele din „Magazin istoric" nu există decât infime deosebiri, unele lecţiuni fiind mai corecte în prima apariţie, altele în a doua. Singura deosebire esenţială, care crează probleme şi cere o revedere a originalelor (nouă imposibilă) priveşte data primului document: în ediţia Adrian Păunescu „25.**5**.39" iar în ediţia din „Manuscriptum" 25.**1**.39.

Lectura acestor documente, de importanţă capitală, precum şi informaţiile furnizate de

fostul şef de cabinet al lui Armand Călinescu, permit, astăzi, scoaterea din zvonistică şi legendă a celui mai nebulos capitol din biografia lui Nae Ionescu.

În primul rând, originea şi desfăşurarea faimoasei întâlniri, după versiunea cea mai autorizată şi cea mai plauzibilă - a şefului de cabinet al ministrului de interne:

> „Luni 23 ianuarie 1939, în casa din strada De Clunet, nr. 12, ministrul de interne Armand Călinescu a avut o întrevedere de trei ore cu profesorul Nae Ionescu, directorul ziarului Cuvântul. Oaspetele său venise direct din lagărul de la Miercurea Ciuc, unde se afla internat împreună cu alţi membri ai mişcării legionare. Până la Bucureşti fusese însoţit de colonelul de jandarmi Gherovici, cel care avea să fie asasinat la Jilava de către legionari, în noiembrie 1940.
>
> Pare neverosimilă această întâlnire între două persoane aflate pe poziţii total opuse. Şi totuşi, ea a avut loc, drept mărturie, în afara celor afirmate de mine, stau şi aceste scrisori care vor vedea acum lumina tiparului prin intermediul *revistei Magazin istoric*.
>
> Aşadar, întrevederea dintre Armand Călinescu şi Nae Ionescu a durat peste trei ore. **Iniţiativa ei a aparţinut sigur lui Nae Ionescu**. Pe ce cale nu ştiu. Fie - şi această primă ipoteză o reţin - profesorul s-a adresat vechiului său prieten Carol II şi acesta cum era normal, l-a îndrumat spre ministrul său de interne, sau Armand Călinescu a cedat numeroaselor stăruinţe ale d-nei Cella Delavrancea, care fusese rugată să negocieze această întrevedere de către domnul profesor Nae Ionescu, prietenul ei din acea epocă. **Interesant de reţinut este însă faptul că, la mai puţin de două luni de la execuţia lui Codreanu şi a acoliţilor săi (19/30 noiembrie 1938), N. Ionescu nu ezita să intre in raporturi cu acei care luaseră această măsură**. Profesorul considera deci că actul înfăptuit era un gest politic necesar, fapt care a permis acel *sensorium comune* al oamenilor care vorbesc aceeaşi limbă” (sublinierile cu aldine ne aparţin - D.Z.).

Cât despre memoriu, înregistrăm observaţia foarte pertinentă, şi deplin confirmată de lectura textului, că „întregul memoriu pe care Nae Ionescu l-a expediat după această întrevedere lui Armand Călinescu şi pe care îl vom reproduce în continuare are aerul de a fi adresat, peste capul lui A. Călinescu, lui Carol II, exacerbând tendinţele încă incomplet afirmate ale acestuia către o dictatură totalitară”.

Prima observaţie care se impune: unicul martor al acestei întâlniri nu a reţinut, în nici un fel, existenţa unei stări tensionate între interlocutori. Dimpotrivă. Nimic nu l-ar fi împiedicat, în 1994, să dezvăluie diferenţa de comportament dintre cei doi, cu atât mai mult o scenă umilitoare, ca aceea cu aruncatul în genunchi şi cererea de iertare. El reţine doar deosebirea categorică de păreri dintre cei doi, care determină şi finalul dialogului:

> „Spre deosebire de el, Nae Ionescu propunea ca unică soluţie crearea unui regim totalitar. După ce făcea o lungă incursiune în istoria anilor '30, arătând că el singur ar fi putut servi realmente regele şi ţara, dacă i s-ar fi ascultat sfatul, ***solicita să i se încredinţeze conducerea unei acţiuni de dinamizare a ţării cu ajutorul elementelor legionare. Şi această propunere o făcea cu toată convingerea şi cu vocabularul specific şefului de cuib. În faţa unei asemenea propuneri, Armand Călinescu a întrerupt dialogul şi cei doi oameni s-au despărţit***. N. Ionescu a fost condus la Inspectoratul de jandarmi şi de acolo la Miercurea Ciuc.
>
> **Deşi convorbirea nu a avut urmări politice imediate, ea s-a desfăşurat în condiţii aproape amicale**, aşa cum rezultă din scrisorile trimise ulterior de Nae Ionescu, între timp eliberat din lagăr şi instalat cu domiciliu forţat la locuinţa sa de la Băneasa. Este interesant de subliniat ***răbdarea şi stăpânirea de sine dovedite de A. Călinescu în faţa potopului de argumente cu caracter totalitar dezvoltate de Nae Ionescu spre sfârşitul întrevedem şi reluate apoi şi în memoriul redactat de el***”.

Prin urmare, nu este vorba de nici un fel de pierdere a controlului de sine din partea lui Nae

Ionescu, în faţa unui Armand Călinescu imperturbabil, cum aflase Mihail Sebastian de la Mircea Eliade, ci de ceea ce ne spune cel care a asistat personal la dialog, sau a ascultat, îndată după aceea, relatarea şefului său.

Memoriul pe care Nae Ionescu l-a adresat lui Armand Călinescu poartă data de 27 *ianuarie* 1939 şi este însoţit de o scrisoare care începe cu „Iubite Domnule Călinescu" şi evocă, la început, întâlnirea recentă: „Mi-a părut rău că nu am putut continua luni convorbirea. Poate am fi ajuns la precisiuni hotărâtoare". Spre a compensa această pierdere, el aşterne pe hârtie discuţia, cu recomandarea limpede, spre sfârşit, să transmită memoriul Regelui[49]. Făcând legătura cu comportamentul din perioada celor cinci luni petrecute în spitalul-penitenciar de la Braşov, unde orice manifestare ostilă regelui a lipsit din vocabularul său, înţelegem că **din acel 23 ianuarie 1939 Nae Ionescu a pus capăt oricărei ostilităţi faţă de Carol al II-lea, străduindu-se să umple urechile eventualilor informatori cu teoria - dacă este adevărată - „misiunii" sale „în serviciul regelui".**

Această teorie lipseşte însă cu desăvârşire din memoriu, unde relatarea primului contact cu acum defunctul şef al Mişcării legionare ne apare mult deosebită de ceea ce am citit în relatarea doctorului Şerban Milcoveanu, data însăşi fiind alta:

> „La sfârşitul lui mai 1933 însă, s-a întâmplat ceva nou: Corneliu Codreanu - pe care nu-l cunoşteam personal - îmi cerea o întrevedere, îmi înfăţişa toată acţiunea lui, în ţeluri şi realizări, şi într-o formă ocolită, dar suficient de clară, mă făcea să înţeleg că pune mişcarea lui la dispoziţia Regelui. A fost o conversaţie care m-a interesat şi mi-a deschis perspectiva înviorătoare; din expunerea lui Codreanu, ca şi din „cărticica şefului de cuib", era uşor de înţeles că aveam de-a face cu o mişcare totalitară - la început încă, desigur, dar caracteristic totalitară; mai aproape de forma pură decât chiar naţional-socialismul german. Am înregistrat deci faptul, am făcut cele ce am crezut de cuviinţă şi am plecat în străinătate, într-un concediu de odihnă (primul după şapte ani)"[50].

Dacă primul său contact cu Mişcarea legionară şi şeful ei s-a produs într-adevăr în mai 1933, iar concediul de odihnă care a urmat poate fi datat cu precizie pe baza fotografiei împreună cu Lucia Popovici-Lupa, în august 1933, şi a fost în Germania proaspăt hitleristă, atunci cauza directă a aruncării lui Nae Ionescu „cu arme şi bagaje" în aventura legionară n-a putut fi o fictivă misiune regală încredinţată în septembrie, când se ducea la Nicolae Iorga să-i propună şantajarea regelui prin legionari, ci **despărţirea definitivă de rege, după deteriorarea progresivă a situaţiei privilegiate obţinute de el prin restauraţia de la 8 mai 1930**[51].

Doctorul Milcoveanu, care relatează în varianta deţinută - ni se spune - chiar de la Nae Ionescu acest moment de răscruce[52] îl plasează un an mai târziu, în 1934. Dar găsim un argument peremptoriu (pe lângă cele logice) şi o dată precisă, în mărturisirea consemnată de Sebastian, marţi 20 octombrie 1936:

> O frază din discuţia cu Nae, duminică: - Mă, eu sunt un om terminat, căzut, ratat. Viaţa mea se frânge în două: până la 5 iulie 1933, şi de la 5 iulie 1933. Până în ziua aia eram un om tare. De atunci nu mai sunt nimic.
>
> Ce s-a întâmplat la 5 iulie 1933? Cred că e ziua despărţirii lui de Maruca Cantacuzino (p. 19).

Dacă în mai 1933 Lucia Popovici-Lupa era deja instalată la locuinţa lui Nae Ionescu, unde-l primeau amândoi pe Codreanu, înseamnă că despărţirea de Maruca fusese consumată (ea era pe cale, încă din 1931) fără a reprezenta o tragedie sufletească prea mare, ci cel mult una „de imagine". Adevărata tragedie a fost izgonirea din „camarilă", ceea ce-i lua, brusc, aura de intim al Palatului, de regizor al tuturor mişcărilor de pe tabla de şah politică, de „om tare" şi-l reducea la ceea ce-i spunea lui Mihail Sebastian, trei ani mai târziu.

Există părerea, foarte întemeiată, că la originea opţiunii legionare a lui Nae Ionescu a stat această cădere în dizgraţie, într-un articol pe care mi-l încredinţase Arşavir Acterian, pentru a mi-l solicita ulterior spre publicare[53], se relata o discuţie între Nae Ionescu şi Tit Simedrea, viitorul

mitropolit, colaborator al „Cuvântului”. întrebat de acesta de ce s-a dat cu legionarii, Nae Ionescu i-ar fi răspuns că în felul acesta îl va putea da jos pe rege: „Eu l-am adus, eu îl voi da jos”.

Angajarea în această **a treia aventură politică** - după cea ţărănistă şi cea carlistă, în vara anului 1933, după care întreaga orientare a „Cuvântului” se schimbă (momentul este foarte bine surprins de Sebastian în *Cum am devenit huligan*[54]) va fi urmată, în ianuarie 1934, de interzicerea ziarului şi de întemniţarea directorului, acum de scurtă durată[55]. Dar tocmai ea face imposibilă plasarea scenei descrise de doctorul Milcoveanu în vara 1934. Dialogul cu Palatul s-a întrerupt în vara lui 1933 şi singura posibilitate pentru ca Nae Ionescu să rămână mai departe un personaj central pe scena vieţii politice, a fost calea pe care şi-a ales-o, punând în ea cantităţi în proporţii greu de evaluat de convingere şi oportunism.

O cercetare specială va trebui să determine când şi-a construit, şi cu ce bani, vila princiară de la Băneasa şi vila de la Balcic; când anume şi-a cumpărat cuterul devenit inseparabil de „imaginea” care-i fascina pe contemporani, şi în ce măsură este reală informaţia că, deşi interzis vreme de 4 ani, „Cuvântul” şi-a plătit angajaţii ca şi cum nimic nu s-ar fi întâmplat; ce avantaje i-a adus „carlismul” şi ce a câştigat, pe planul prezenţei scenice şi averii, în anii ulteriori, când lăsase a se acredita legenda că deţine de la Hitler luxosul Mercedes-Benz, în care apare din 1936[56] şi cu care a făcut probabil accidentul tăinuit. Strâns cu uşa de serviciile secrete ale lui Carol al II-lea, Nae Ionescu a făcut dovada cu acte că-l plătea în rate[57].

Asemenea cercetări nu fac obiectul paginilor de faţă, care şi-au propus doar să arate că tentativa de a-l transforma pe Nae Ionescu într-un martir al cauzei legionare se loveşte de evidenţa amară a documentelor, şi mai ales a celor două scrisori, din 23 iunie şi 9 august 1939, în care invita, afectuos şi recunoscător, pe Armand Călinescu, să-i „strângă mâna” cu care - moralmente cel puţin - îi sugrumase pe Căpitan şi pe cei 13 „camarazi” în pădurea Tâncăbeşti[58].

Mai mult: lectura dată memoriului către Armand Călinescu de doctorul Şerban Milcoveanu s-a oprit, probabil, înainte de final, unde Nae Ionescu îi propune ministrului de interne, şi, peste capul lui, regelui Carol al II-lea, **în ianuarie 1939**, să preia el conducerea unei mişcări menite a servi instaurarea dictaturii regale, declarându-şi fără ocol superioritatea în materie. Faptul că această ofertă - coroborată cu relatarea doctorului Milcoveanu despre atitudinea din spitalul-penitenciar de la Braşov - venea la nici două luni încheiate de la eliminarea lui Codreanu, ne poate duce cu gândul la intenţia lui Nae Ionescu de a-i lua locul în fruntea Mişcării decapitate. Ce le povestise “camarazilor” la spital despre finalul convorbirii cu Armand Călinescu - dacă sunt adevărate - era o versiune ad hoc. Dar a rămas în scris avertismentul profetic pe care i-l adresa viitorului prim-ministru (şi ca discretă invitaţie de a preveni pericolul acceptându-l în locul celui lichidat):

> „A fost distrusă legiunea? Nu. A fost distrus comandamentul. A fost distrusă posibilitatea de disciplinare şi de acţiune unitară. Şi au rămas cuiburi de fanatici, nedisciplinaţi, iresponsabili, care cred că orice iniţiativă personală le e permisă. Asta nu te îngrijorează deloc?”[59]

*

În sfârşit, a doua şi ultima problemă.

Moartea lui Nae Ionescu le-a apărut, tuturor, ca suprema şi trista consacrare a unui faliment uman şi mai ales spiritual. Chiar în ziua în care ea s-a întâmplat, soţia sa, de care era despărţit dar de care nu divorţase, nota într-un jurnal dat publicităţii foarte recent:

> „A murit Nae (...) O dată cu el se năruie tot ce a clădit cu talentul lui de 20 de ani încoace. N-a scris mai nimic şi nu rămâne pentru mai târziu mai nimic de pe urma lui; şi totuşi a fost omul a cărui spiritualitate a avut un efect covârşitor asupra întregei ţări”[60].

Nu altfel gândea Mihail Sebastian, o zi după aceea:

„Ce soartă stranie a avut omul ăsta extraordinar, care ***moare neîmplinit, nerealizat, învins şi-dacă nu mi-ar fi greu s-o spun - ratat***. (...) Nae Ionescu moare la 49 de ani, neluat în serios, înfrânt”[61].

Iar Pamfil Şeicaru scria, în necrologul publicat luni 18 martie, a doua zi după înmormântarea de la Bellu:

„Amestec de rigid realism şi de utopie, logic şi absurd, entuziast şi sceptic, ***liric, ca peste lirism să svârle o afectare mefistofelică***, Nae Ionescu rezuma o personalitate cu totul neobicinuită (...) Şi toate aceste împerecheri stranii de tendinţi se îmbinau ***într-un om, ce avea totul, pentru a însemna un mare nume în cultura românească; dar farmecul vorbei, toată acea seducţie a expunerii orale l-au răpit răgazului creator al unei opere de durată***”[61].

Aproape douăzeci de ani mai târziu, Mircea Eliade scria la rându-i:

„Dacă e adevărat că lui Nae Ionescu nu i-a fost îngăduit să-şi scrie „cartea” - singura care ar fi fost cu totul şi cu totul a lui, fiind totodată şi piatra lui de mormânt - nu e mai puţin adevărat că din discursurile, conferinţele, prefeţele şi articolele lui se vor putea alcătui într-o zi cărţi destule”[63].

Acum, după aproape şase decenii de la trecerea „dincolo” a lui Nae Ionescu, noi descoperim însă, o dată cu publicarea ultimului său curs întreg, sensul adevărat al „misterului” morţii sale: că ea l-a aşteptat până ce şi-a rostit - nu scris! - „cartea” menită a-i fi şi „piatră de mormânt” şi piedestal pentru „un mare nume în cultura românească”. Poate că tocmai ea i-a făcut semn omului ce venea la catedră cu mâna frântă, că sorocul se apropie, şi că marea mărturisire de pe urmă nu mai poate aştepta.

S-a întâmplat (toate „se întâmplă”, dar după o voie de dincolo de noi!) ca la această mărturisire să fie de faţă şi un modest stenograf, ca el să aibă curajul de a păstra, timp de o jumătate de secol cumplit, ceea ce a notat, şi ca noi, astăzi, să ne învrednicim a da la lumină acea parte din creaţia lui Nae Ionescu prin care, devansând în ultima clipă rostogolirea finală a vieţii sale, el a reuşit să-i dea finalitatea unui destin împlinit.

NOTE

1. Vezi mai departe.
2. Preotul Ştefan Palaghiţă, în *Garda de fier spre reînvierea României: „Otrăvirea profesorului universitar Nae Ionescu”*. La 15 martie, Mişcarea Legionară suferă o grea lovitură prin otrăvirea profesorului Nae Ionescu. Duşmanii, dându-şi seama de valoarea lui şi de faptul că Legiunea n-ar fi putut fi aşa de uşor de manevrat cât timp trăia, l-au ucis. Au pus pe agentul de poliţie care-l păzea, să-i schimbe prafurile ce le avea pe masă şi le lua contra durerilor de inimă, cu prafuri otrăvite. Schimbul s-a făcut la aceeaşi farmacie Chihăescu, unde fuseseră cumpărate şi medicamentele contra bolii de inimă, folosind acelaşi ambalaj. Aceasta rezultă din ancheta făcută de preotul Dumitrescu-Borşa. Ca să înţelegem otrăvirea profesorului Nae Ionescu, amintesc şi faptul că dr. Noveanu, care ducea tratativele de destindere, mergea des pe la el şi-l consulta. Este ştiut că profesorul Nae Ionescu punea anumite condiţii care nu conveneau duşmanilor şi pentru care fapt a fost ucis prin otrăvire”, *Vezi Istoria mişcării legionare scrisă de un legionar*, însoţită de *Cronologie privind istoria mişcării legionare* şi de *Nae Ionescu: Fenomenul legionar*. Bucureşti, Editura Roza Vânturilor, 1993,p. 126. ,
3. Arşavir Acterian, *în Portrete şi trei amintiri de puşcăriaş*. Bucureşti, Ed. Ararat, 1996,p. 102-103: „Unii,printre care şi Petre Pandrea, în portretul închinat profesorului său iubit, au lăsat să se înţeleagă că ar fi fost otrăvit. Se zice că având gripă, Nae Ionescu a chemat pe doctorul său

curant în schimb s-a pomenit cu alt doctor, chipurile trimis chiar de doctorul ce fusese chemat Doctorul în cauză l-a pipăit, l-a cercetat pe bolnav cu mare atenţie şi i-a făcut o injecţie care i-a fost fatală marelui filozof. Din ordinul cui? Nu e greu de presupus”.

În portretul lui Nae Ionescu, publicat de Petre Pandrea în *Portrete şi controverse*, vol. I, Bucureşti, 1945, găsim doar atât: „La câţiva ani după moartea tulburătoare şi profund enigmatică (până la liziera criminalisticei) a lui Nae Ionescu, apar rând pe rând, cărţile sale etc.” (p. 225). Restul este de la Arşavir Acterian!

4. Vezi mai departe.
5. Recent, în numărul 5 (33), 1999 al revistei „Dosarele istoriei” consacrat aproape în întregime lui Nae Ionescu sub genericul *Un „Lucifer” al politicii româneşti: Nae Ionescu* citim la p. 45:„Desemnându-l, «un Socrate al României», G. Călinescu i-a rezervat reputatului filosof comentarii pertinente în celebra-i de-acum *Istorie a literaturii române* (1941), reţinând de pildă, că fără genialul personaj «nu se poate explica viaţa civilă a României moderne» ori că «vreme de 15 ani noi am fost contemporani Europei numai prin cursurile profesorului Nae Ionescu».

   Iată ce scrie, în realitate, G. Călinescu în portretul foarte rezervat din Istoria celebră: „în necunoştinţa cursurilor sale, e greu a da o opinie definitivă asupra sistemului, dar se pot urmări ecourile (singurele, de altfel, interesante aici) în literatura ciracilor, pentru care Nae Ionescu e un «geniu», un factor fără de care nu se poate explica «viaţa civilă a României modeme». «Când se va scrie istoria problemelor filosofiei româneşti, se va vedea că vreme de 15 ani de zile, noi am fost contemporani Europei numai prin cursurile profesorului Nae Ionescu». Nae Ionescu nu e un filosof, el e ca şi Isus, un «învăţător», un Socrate al României. Şi într-adevăr (spun elevii) «învăţătorul» aplică la curs tehnica socratică” (p. 866). Toate citatele ironizate aparţin lui Mircea Eliade şi sunt extrase din postfaţa acestuia la volumul *Roza Vânturilor* apărut în 1937 şi reeditat anastatic în 1990.
6. În aceeaşi revistă, p. 10: „Când se pusese în circulaţie zvonul că suveranul ar fi dat ordinul suprimării lui Nae Ionescu iar Martha Bibescu ar fi vegheat să fie executat, implicându-se mai mult sau mai puţin direct (oricum, nu e în ţară în martie 1940), nu se ştiuse încă ce gânduri intime avuseseră cei doi la moartea profesorului. Şi, probabil nimeni nu va şti vreodată cu adevărat. Pentru că, oricât de intime, jurnalele sunt totuşi ţinute pentru a fi odată şi odată răsfoite şi de alţii. Oricum, ceea ce scriu, pe 30 martie 1940, la Paris, Martha Bibescu (asemuind moartea unui „porc”, precum generalul Zizi Cantacuzino, „omul de paie al lui Codreanu”, cu cea a lui Nae Ionescu şi sugerând că amândoi ar fi urmărit să-şi spele multele păcate, „porcia”, slujindu-se de ethosul şi eroismul legionar), şi, pe 15 martie Carol al II-lea („moartea lui aduce azi un mare serviciu ţării”) poate realimenta legenda, dar, în aceeaşi măsură, poate stimula cercetări obiective asupra felului în care regele aduce servicii ţării”.

   Până când asemenea „cercetări obiective” vor fi întreprinse, reproducem, pentru uzul cititorului, textul exact şi complet din jurnalul Marthei Bibescu referitor la Nae Ionescu şi la generalul Zizi Cantacuzino, spre a aprecia singur în ce măsură modul în care a fost prezentat mai sus respectă principiul obiectivităţii: „**Paris, 30 martie 1940. Aflu că a murit Nae Ionescu. Îmi povestea, cu o lucidă inteligenţă, viaţa şi moartea** [generalului] **Zizi Cantacuzino** [1869-1937, om de paie al lui Codreanu, la conducerea mişcării legionare]. **Ultima lui spovedanie: - ascultă. Eu am fost un porc toată viaţa mea şi o ştii. Prin încrederea băieţilor ăştia (sic!) tineri, legionari, din porc ce eram am să mor erou**”. Vezi Martha Bibescu, *Jurnal politic. Ianuarie 1939 - ianuarie 1941*. Studiu introductiv, selecţie, note şi traducere de Cristian Popişteanu, Nicolae Minei, Editura politică, Bucureşti, 1979, p. 157. în „micul preambul” se anunţă clar: „Toate notele de subsol**, ca şi precizările dintre paranteze drepte** aparţin traducătorilor”. Prin urmare şi cea despre „omul de paie al lui Codreanu”, care nu poate fi atribuită Marthei Bibescu!

În caseta din fruntea articolului intitulat *O moarte, mai multe întrebări*, articol din care am citat şi mai înainte, se spune textual: „Cel puţin doi oameni par a nu fi surprinşi de moartea lui Nae Ionescu: Martha Bibescu, probabil fostă amantă, şi Carol al II-lea. Aşa ne lasă să credem ceea ce citim în jurnalele lor intime, pentru că, atunci, în martie 1940, exprimă, public, surprindere, compasiune şi omenească părere de rău. Însă gândurile ferite de orice indiscreţie, din jurnale, sunt de-un evident cinism sanguinar la Carol al II-lea şi de o detestabilă ipocrizie muierească la Martha Bibescu. Regele e convins că dispariţia lui Nae Ionescu salvează, pur şi simplu, ţara, **iar fosta amantă - reeditând atitudini obişnuite străbunilor ei fanarioţi - că e o scadenţă a marilor şi urâtelor lui compromisuri**” (p. 10).

Cititorul va aprecia, singur, dacă rândurile autentice reproduse de noi mai sus din jurnalul Marthei Bibescu, scuturate de parantezele drepte ale traducătorilor, justifică asemenea comentariu. Cert este că niciodată, în decurs de aproape o jumătate de veac de când mă ocup de Nae Ionescu, n-am auzit pe cineva trecând între „amantele” sale spirituale sau mai terestre, pe Martha Bibescu. Legătura ei notorie, cunoscută şi atestată documentar, a fost cu Vasile Pârvan. Prietenele celebre cu care şi-a aureolat existenţa Nae Ionescu au fost prinţesa Maria (Măriuca) Cantacuzino, soţia lui George Enescu, şi Cella Delavrancea, ambele scuturându-se însă de orice bănuială că legătura lor ar fi depăşit graniţele prieteniei spirituale.

Cella Delavrancea a fost acuzată, de unele cercuri, inclusiv de familia lui Nae Ionescu, că ar fi contribuit la distrugerea lui. Dar niciodată nu a fost invocat, în acest context şi în oricare altul, numele Marthei Bibescu, nici de către legionari, nici de altcineva. Cât priveşte acel familiar „şi o ştii” din *Jurnal*, el poate fi opera *traducătorilor*. Textul original este în franceză, unde „vous” poate însemna şi *tu* şi *dumneavoastră*. N-am avut posibilitatea să confrunt versiunea românească, din care am citat, cu originalul, dar există un document - deocamdată unicul ce se poate invoca - din care putem deduce, într-o anumită măsură, natura raporturilor dintre Nae Ionescu şi ilustra compatrioată: este scrisoarea din 24 aprilie 1938, pe hârtie cu adresa şi telefonul locuinţei de la Băneasa, scrisoare în care îi dă lămuriri în legătură cu o depeşă trimisă în ţară şi rătăcită sau blocată, de a cărei soartă fusese rugat să se intereseze. E scrisă în româneşte şi începe cu „Doamnă, rândurile mele sunt răspunsul - abia azi! - la scrisoarea Dvs. din 4 II...”. După ce-i expune demersurile întreprinse, încheie cu „Asta e tot. Afară bineînţeles, de statornicul devotament al Prea plecatului Dvs. Nae Ionescu” şi data, stânga, jos.

Scrisoarea, încă inedită, se păstrează la *Muzeul Literaturii Române*, cota 10.893. Ne exprimăm profunda recunoştinţă pentru permisiunea de a o consulta şi a face uz de ea în vederea lămuririi acestei delicate chestiuni.

7. Numele lui apare, într-adevăr, la Mircea Vulcănescu, printre cei ce ar fi putut participa la întâlnirea descrisă sub titlul *O seară la Nae Ionescu*: „nu ştiu dacă erau cu noi şi Emil Cioran, Paul Sterian şi Terianu”. Vezi *Nae Ionescu aşa cum l-am cunoscut*, Bucureşti, Humanitas, 1992, p. 139. Cioran în nici un caz: era la Paris din 1937. Plecase după terminarea cursului a cărui lecţie despre plictiseală se spune că o sugerase.
8. Dr. Milcoveanu Şerban, *Profesor* [sic!] *Nae Ionescu în dilema Democraţie-Dictatură a anilor 1939-1940*, Bucureşti, Crater, 1999. Textul a fost scris în 1990, când autorul a avut bunăvoinţa să-mi dea un exemplar dactilografiat. A rămas neschimbat în cartea tipărită.
9. Aşa se explică faptul relatat de Nestor Ignat în volumul de faţă, p. 259.
10. Este vorba de Armand Călinescu, desemnat printr-un cerc - aluzie la ochiul lipsă.
11. Este vorba cu siguranţă de Cella Delavrancea, deoarece în ultimele luni de viaţă ale lui Nae Ionescu Lucia Popovici-Lupa fusese înlăturată de acesta. După o notaţie a lui Vasile Băncilă din *Efemeride naeionesciene*, ar fi părăsit vila-palat de la Băneasa „luându-i la, plecare şi peria de dinţi” („Manuscriptum” 3-4/1998,p. 191).
12. Vasile Băncilă, *Jurnal*, în „Manuscriptum. Numărul special Vasile Băncilă”, 3-4,1998, pp. 229-230.

13. Carol al II-lea, *Între datorie şi pasiune. Însemnări zilnice*, volumul 2 (1939-1940), Ediţie îngrijită de Marcel-Dumitru Ciucă şi Narcis Dorin Ion, Casa de editură şi presă „Şansa", Bucureşti, 1996, p. 123. Iată textul întreg al însemnării, pentru a-l putea confrunta cu comentariul reprodus în nota 6: „Fapt important, azi dimineaţă a murit Nae Ionescu. **Ca om, îmi pare rău**, căci, cu toate defectele (iniţial scrisese: *păcatele*, tăiat n. ed.) lui, a fost o personalitate interesantă şi, în zilele când ţinea la mine, mi-a fost de mare folos. Însă, pe zi ce trecea, s-a stricat şi defectele caracterului său au ieşit tot mai mult la iveală. Logician strâns, dar de o logică care-l ducea la ilogică, în loc de a fi un spirit constructiv, devenise unul disecător, destructiv; avea în toată firea lui ceva machiavelic. Devenise foarte interesat, iar în ultimii ani, de când se legase de Garda de Fier, cu gândul tăcut de a fi singurul ei conducător, devenise din ce în ce mai rău şi mai duşmănos. Moartea lui aduce azi un mare serviciu ţării, căci era una din marile piedici la ralierea legionarilor. Moartea lui a fost subită, inima nu l-a mai ţinut, **suferea de multă vreme, având o leziune la cord, încât pentru acei care erau în curent cu starea lui n-a fost nici o surpriză. Fie-i ţărâna uşoară**!" (sublinierile ne aparţin).
14. *Jurnal*. 1935-1944. Text îngrijit de Gabriela Omăt, Prefaţă Şi note de Leon Volovici, Bucureşti, Humanitas, 1996, p. 267.
15. *Op. cit.*, p. 139-142, unde vorbeşte de două întâlniri, a căror amintire s-a contopit în una singură, ceea ce explică de ce prima, care este cea descrisă pe larg, se intitulează *0 seară la Nae Ionescu*, în vreme ce familia vorbea de un prânz.
16. Cella Delavrancea, *Scrisori către Filip Lahovary. Ediţie bilingvă*. Ediţie îngrijită şi cuvânt înainte de Constantin Mateescu. Traducere de Dan Mateescu, Editura „Jurnalul literar", Bucureşti, 1998, p. 181.
17. *Jurnal*, în *loc cit*., p. 230.
18. „Manuscriptum" nr: 3-4/1998, p. 230. Aceeaşi impresie a păstrat despre el şi Vladimir Ionescu, rudă de sânge şi colaborator la „Cuvântul". Vezi evocarea publicată în „Ethos", nr. 3/1982, p. 276-279: „L-am văzut viu pentru ultima oară într-o rece şi furtunoasă zi de la începutul lui martie 1940. Două ore de conversaţie despre fel de fel de lucruri. Aproape totul a fost un discurs al lui, scânteietor de inteligenţă, greu de judecăţi pertinente asupra evenimentelor, oamenilor sau simplelor întâmplări. Părea plin de speranţă şi de optimism. Am rămas însă cu impresia că în dosul cuvintelor, dedesubtul mimicii şi a privirii lui cercetătoare, stăteau pitite, undeva în adânc, o tristeţe şi o resemnare. Să fi fost doar presimţirea morţii? Cine poate şti? Nu peste multe zile, îşi dădea, la 15 martie, sfârşitul... ***Mort, figura lui severă părea iluminată ca de un extaz. Găsise „dincolo" răspunsul la toate neliniştile şi la toate întrebările câte îl frământaseră „dincoace"?***
19. Petre Andrei, care nutrea o aversiune faţă de Nae Ionescu spera — după cum lăsa acesta să se înţeleagă - că represiunea antilegionară a lui Armand Călinescu îl va scăpa de el, dar era de fiecare dată dezamăgit cu asigurarea că „nu i se va întâmpla nimic". Între legendele orale pe care am avut prilejul să le culeg este şi una care îl evocă pe Petre Andrei raportându-i regelui că a rezolvat situaţia lui Nae Ionescu şi primind răspunsul că de acum poate fi liniştit: a murit! Prin urmare afirmaţia că „tata era un om extrem de milos, nu agrea actele de violenţă. Cât a rugat pe Armand Călinescu să dispună punerea în libertate a profesorului de logică Nae Ionescu, de orientare de dreapta, pentru că era bolnav de plămâni" (Vezi Petre Andrei, *Jurnal. Memorialistică. Corespondenţă*, Ediţie îngrijită de: Petre P. Andrei, Valeriu Florin Dobrinescu, Doru Tompa, Editura Graphix, Iaşi, 1993, p. 33) trebuie privită cu rezervă. Este semnificativ, de altfel, că jurnalul politic al lui Petre Andrei, început la 5 decembrie 1938, nu conţine nici cea mai sumară menţiune despre Nae Ionescu, nici măcar la moartea lui.
20. M. Sebastian, *Jurnal*, ed. cit.,p. 263: „Luni 26 [februarie 1940], Nae Ionescu întâlnit sâmbătă seara la Ateneu (foarte frumos concert Walter Gieseking). Mi-a făcut mare plăcere să-l văd şi ne-am înţeles să-l vizitez într-o dimineaţă" (proiect nerealizat, singura vizită fiind cea din 15

martie). Şi Emanoil Bucuţa nota: „Sâmbătă 24 februarie. Seara sunt la Gieseking. E frumos. Cântecul pianului intră în mine, mă spală şi mă luminează. Scarlatti. Mozart. Debussy. Lângă noi în lojă e doamna Nae Ionescu şi la parter Nae cu Cella Delavrancea", „Apostrof", anul V, nr. 5-6-7/1994. Apud *Nae Ionescu în conştiinţa contemporanilor săi. Crestomaţie de Gabriel Stănescu*. Bucureşti, Criterion Publishing Co.Inc, 1988, p. 70.

21. M. Sebastian, Jurnal..., p. 21-22.
22. În *Jurnalul unui cobai*, Ed. Dacia, Cluj, 1994, p. 92, Miron Radu Paraschivescu nota la 13 ianuarie 1941: „Îmi vine în minte statornic, ameninţător, scrisoarea lui Nae Ionescu către iubita lui; câtă dorinţă de a crea la omul ăsta care nu mai putea crea fiindcă nu mai putea iubi!" Un an mai târziu, la 17 ianuarie 1942 acelaşi scria: „Şi-i spuneam lui Vinea: «Dar nu te pătrunde, domnule, faptul ăsta, nu te tulbură gândul că Nae Ionescu, care-a fost, dacă vrei, în sensul comun, un ratat, un visător, un himeric, este prezent între noi, acum, la doi ani şi mai bine după moarte? Nu vezi că astăzi omul ăsta, care n-a fost nici măcar ministru în ţara în care Guţă Tătărăscu şi D. R. Ioaniţescu au putut să fie, planează încă, primejdios de prezent? Iată: un articol, **o scrisoare de-a lui, publicată într-o gazetuţă ca „Evenimentul" lui Şeicaru**, poate stârni o furtună care depăşeşte, cu mult, zidurile redacţiei! Cum îţi explici asta?»" (p. 131, subl. n.). N-am reuşit să găsesc în „Evenimentul zilei", la care trimite M.R. Paraschivescu, misterioasa scrisoare care-l tulburase atât în 13 ianuarie 1941. în numerele din anul 1940 nu este, iar colecţia anului 1941 din Biblioteca Academiei, extrem de lacunară, nu are numerele 4-7 din ianuarie. Poate că se va da de urma ei într-o altă bibliotecă.
23. Ar fi cât se poate de binevenit un volum care să comaseze toată iconografia naeionesciană, acum risipită în numeroase publicaţii, în diverse volume, sau încă inedită. Deocamdată, volumul de faţă o sporeşte cu câteva inedite. Toate provin de la Lucia Popovici-Lupa, care a însemnat, pe reversul unora, data şi împrejurările în care au fost făcute. S-au reprodus aceste însemnări în spaţii albe sau, când nu a fost posibil, alături de fotografie. Pe una singură, cel ce a notat a fost însuşi Nae Ionescu.
24. Vezi şi observaţiile din Mărturia domnului Nestor Ignat publicată în volumul de faţă, p. 119-125.
25. Este ceea ce i-a comunicat soţia lui Octav Onicescu, lui Em. Bucuţa: „E negru la faţă, pentru că a murit înăbuşit, cum îmi spune Luiza Onicescu" (loc. cit., p. 74).
26. „Dar suspiciunile cele mai serioase le trezeşte refuzul autorităţilor de a aproba autopsia cerută de familie" citim în „Dosarele istoriei" numărul citat, pagina 11. Este adevărat că la p. 26 profesorul I. Scurta restabileşte adevărul: „Imediat ce s-a aflat că Nae Ionescu [a murit - cuvinte probabil omise la culegere] legionarii au lansat zvonul că el ar fi fost otrăvit la sugestia regelui şi a camarilei sale. Pentru a pune capăt acestor zvonuri, Carol al II-lea a dispus ca Ministerul de Justiţie să clarifice situaţia. Un procuror şi un medic legist s-au deplasat la locuinţa profesorului şi, după constatarea decesului, au încheiat un proces-verbal în care se arată că Nae Ionescu a murit de inimă**. Copiii lui Nae Ionescu au refuzat autopsia, declarând că nu au nici o bănuială**" (s.n.).
27. Acesta este numele adevărat, nu *Elena*, cum apare la Mircea Vulcănescu în foarte frumoasa evocare ce i-o consacră „Naufragiu (despărţirea de Maruca Cantacuzino n.n.) din care Profesorul nu s-a liniştit decât treptat, la mare, în cuter-ul pe care-l cumpărase, şi-n care străbătea acum Marea Balcicului în lung şi-n lat, în tovărăşia Elenei (sic!) Popovici-Lupa, fata cu părul roşcat şi cu ochii de oţel, albaştri, care avea ceva din înfăţişarea aeriană şi tare a unei divinităţi germane. „Ştii că m-am făcut marinar?", mi-a spus, atunci, Nae Ionescu. **Începea, pentru el, vremea tribulaţiunilor politice din ultima perioadă a vieţii.**

    N-am cunoscut decât prea puţin pe d-na Popovici-Lupa, ca pe toate femeile prietene ale lui Nae Ionescu, de altfel; dar ştiu că în 1938, în vremea-n care Profesorul era prigonit şi i se pusese-n joc catedra, ea a venit la mine să-mi ceară, împreună cu Titu Devchi, să mă ocup de

publicarea cursurilor lui. De aceea, dintre prietenele lui Nae Ionescu, d-na Popovici-Lupa mi-a rămas în amintire ca un înger păzitor. Fire străină de a lui, venită să-l petreacă şi să-l apere ca din altă lume. Vorbindu-i, nu mă puteam opri să n-o privesc pe sub ochi, cu interesul firesc pe care-l stârneşte unui discipol o fiinţă preţuită de maestru, mai ales când aceasta a luat locul cuiva care avea renumele Marucăi. Mă-ntrebam: «Ce va fi având deosebit femeia asta?» Mă impresiona, atunci, statornicia grijii sale pentru el, în contrast cu duritatea aspră a ochilor ei albaştri şi cu frăgezimea fiinţei sale. Mai târziu am aflat că şi povestea Elenei Popovici-Lupa se sfârşise. Alături de Profesor era acum Cella Delavrancea" (op. cit., p. 113-114).

Am găsit o schiţă de portret şi în *Jurnalul* ţinut de Alice Voinescu, publicat în 1997 la Editura „Albatros": „Vizita sorei doctorului Popovici Lupa. Aceeaşi siguranţă puţin agresivă, ca la fratele ei câtă vreme nu ştie cu cine vorbeşte. Când m-a descoperit, s-a deschis, am petrecut jumătate de oră ca vechi cunoştinţe, m-am înduioşat când mi-a sărutat mâna. Am vorbit de *Nae Ionescu*, a fost una din femeile crescute de el, se simte, **orice s-ar spune, a fost mare putere în omul ăsta**. Păcat că s-a adresat unei generaţii primare, primitive sau că era diabolic. Poate avea un „Daimon" care în sufletul lui de burghez român neorganizat, necristalizat, s-a zăpăcit, s-a deşucheat, şi mai ales pe alţii. Cred că în faţa lui Dumnezeu găseşte iertare. **Avea o dimensiune ieşită din comun!**" (însemnarea din 22 februarie 1943, p. 441-442, sublinierile ne aparţin).

Aceeaşi Alice Voinescu scrisese în jurnal la moartea lui Nae Ionescu: „17 martie. (...) Moartea lui Nae Ionescu, pe care l-am cunoscut în fond atât de puţin, dar **în care bănuiam o mare putere a spiritului**, m-a umplut de o tristeţe specială, tristeţea că e greu să retrapezi timpul pierdut sau rău întrebuinţat. Nu ştiu decât prea „oficial" lucrul acestui om puternic asupra oamenilor, **asupra tinerilor mai ales. Individual îl adoră, semn că a deşteptat viaţă în ei**. Nu se poate să fi fost fără duh, dar îl muncea poate o ambiţie, sau un orgoliu, sau slăbiciunea pentru frumuseţe şi eleganţă. Ce ştiu eu! Compromisul acestei vieţi nu-l privesc din punct de vedere social, dar mai ales din punct de vedere intim! S-a lăsat „cumpărat" în sinea lui de o predilecţie. Poate de una nobilă, dar actul e la fel de subordonat adevărului nevoilor, gustului lui. Să fi crezut el că e spre binele României să se dea în braţele Germaniei? Prea gândea bine şi liber pentru asta. Iar dacă avea o dublă morală: una pentru stăpâni şi alta pentru sclavi, nu era încă limpezit, *ce qui revient au meme*. S-a lăsat ispitit şi cumpărat chiar de o teorie. Doresc din toată inima să aflu că ultimii ani l-au purificat, l-au adus la claritate internă, aceasta singură contează" (pp. 177-178. Sublinierea îmi aparţine).

Pentru numele Luciei Popovici-Lupa vezi şi jurnalul lui Sebastian, unde apare cu diminutivul LULI (de la Lucia).

28. *Profesor Nae Ionescu*... p. 54-55: „Secţia Penitenciară a Spitalului Militar Braşov. Caniculă. **Prof. Nae Ionescu căpătase o cămăruţă cu un pat alături de celula noastră mare comună**. Ora 15. Atmosferă înăbuşitoare. Jandarmul de pază vine în celula noastră şi îmi spune că din cămăruţa prof. Nae Ionescu a auzit «Sunt rău. Să vină medicul». Intru în cămăruţa Profesorului. Era culcat în pat *cu mâna stângă întinsă pe piept în dreptul inimii* şi cu figura complet imobilă (...) Accesul *de angor coronarian* nu depăşeşte durata de 10 maximum 15 minute care este valabilitatea fibrei miocardice în anoxie completă. Cum la profesorul Nae Ionescu precordialgia şi anxietatea s-au prelungit circa 20 minute şi au dispărut spontan, înseamnă că diagnosticul era de *sindrom coronarian intermediar* sau în terminologia curentă *pre-infarctul*. Am dat alarma. Marele nostru noroc este că deşi depăşită ora de terminare a programului locotenentul dr. Dumitru Popescu se găsea încă în saloanele de bolnavi pe acelaşi etaj. Prof. Nae Ionescu cu mâna stângă lipită de piept şopteşte: «Mă doare aici». Sosesc imediat căpitanul dr. Petre Irimescu şi colonel dr. Savel Gârcineanu, care confirmă diagnosticul meu şi felicită pe prof. Nae Ionescu că boala s-a terminat înainte de ireparabil. Urmează raport telegrafic la Ministerul de Război şi Ministerul de Interne. Nu mai mult de 48 de ore, prof. Nae Ionescu este pus în libertate şi pleacă în Bucureşti la locuinţa sa din strada Grigore Mora. Aici e luat în observaţie şi tratament de iluştri

medici: Dr. Sergiu Stoicescu (născut la 10 octombrie 1898 în Bucureşti) şi prof. dr. George Băltăceanu (născut în 1885 în com. Strehaia din jud. Mehedinţi). Cei mai competenţi şi cei mai umani medici ai Bucureştiului de atunci".

Data eliberării din penitenciar este 22 iunie 1939. A doua zi, la 23 iunie, Nae Ionescu îi scria din vila sa de la Băneasa lui Armand Călinescu, spre a-i mulţumi.

29. Pentru motivele noii sale detenţii, din ianuarie până în iunie 1939, vezi mai departe.
30. Desigur porecla sau denumirea familiară a unuia dintre cei doi mari medici amintiţi de doctorul Milcoveanu ca fiind purtătorii de grijă ai lui Nae Ionescu după eliberare.
31. Perdelele de care vorbeşte Cella Delavrancea apar într-o fotografie din 1939 reprezentându-l pe viitorul doctor Răzvan Ionescu în locuinţa de la Băneasa. Vezi volumul Elena-Margareta Ionescu, *Jurnal cu şi fără Nae Ionescu*. Ediţie îngrijită de Dora Mezdrea şi Anca-Irina Ionescu, Crater, Bucureşti, 1999, planşa V.
32. „**embolie**, proces patologic rezultat în urma astupării unui vas sanguin sau limfatic de către un embol, de obicei cheag, care nu se găseşte în mod normal în circulaţie, fiind adus de curentul sanguin sau limfatic de la locul său de formare, uneori de la distanţe mari. Sângele nu mai poate pătrunde în vasul blocat din care cauză ţesuturile irigate de vasul în cauză vor suferi. Embolia reprezintă o complicaţie a altei afecţiuni care dă naştere la cheaguri de sânge, cum se întâmplă în flebite, endocardite lente cu vegetaţii pe valve care se pot mobiliza trecând în curentul sanguin, **în cursul unui infarct miocardic**, după unele operaţii, concomitent cu unele boli infecţioase **sau consecutiv unor fracturi**" ABC-ul Sănătăţii. Enciclopedie medicală populară, redactată sub conducerea academicianului Theodor Burghele şi publicată de Editura Medicală în 1964.
33. Fapt anunţat studenţilor, spre supărarea lui Jeni Acterian: „**11 decembrie 1936**. Profesorul nu şi-a reluat cursul, în ziua de 9, după cum mă aşteptam. De data asta e pentru săptămâna viitoare, când va fi pentru după Crăciun, aşa cum am prezis. Ieri, **după ce ne-a anunţat servitorul iară că nu ţine**, propunea cineva ca atunci când o veni să nu mai meargă nimeni, că prea trage chiulul. Numai că el e în stare să-şi ţie cursul cu foarte multă seriozitate în faţa sălii goale*." Jurnalul unei fiinţe greu de mulţumit*, p. 152-153.
34. Fănică Anastasescu, *Profesorul în lagăr*, în „Cuvântul", miercuri 16 octombrie 1940: „Când veneau crizele de cord se aşeza cu faţa în jos şi ne vorbea. Crizele se repetau îngrijorătoare, iar medicamentele lipseau cu totul, nefiind îngăduite de autorităţi. Profesorul n-avea decât un surâs: - Trece, măi băieţi, şi asta. Lipsit de asistenţă medicală a fost asasinat zi de zi, în lagăr. Nu i s-a trimis nici medic, nu i s-au dat nici doctorii - în schimb i s-au făcut oferte. Dar nici îmbierile acelea, nici boala, care s-a dovedit până la urmă mortală, nu l-a clintit din drum. A rămas un mare mărturisitor în lunile aspre de lagăr, aşa cum fusese la catedră şi în presă".

Scrisorile Cellei Delavrancea atestă, la rândul lor, condiţiile grele în care Nae Ionescu a fost obligat să trăiască cele 7 luni ale primei detenţii, în lagărul de la Miercurea Ciuc, după arestarea sa în noaptea de 7-8 mai 1938: „**Luni 17 octombrie 1938**. Am fost necăjită. Mi-au telefonat că bietul meu prieten e foarte bolnav, criză de rinichi după o amigdalită păcătoasă. Cineva sosit de acolo mi-a transmis asta la telefon. Ce-i de făcut? Tot nu este la spital, aşadar. Am vorbit cu nevastă-sa care a vorbit cu soru-sa şi cu excepţia unei lungi plimbări făcute cu Nuni departe în grădinile cu legume, unde liniştea salatelor proaspete mă calmează, nu m-am preocupat decât de problema asta. E ciudat că oamenii au atât de puţin curaj. Un criminal are dreptul să fie îngrijit şi un om nevinovat nu." În 20 octombrie putea da însă o veste mai bună: „Am aflat în sfârşit că N.I. e într-un spital din Braşov de ieri. Sunt eliberată de o grijă şi am făcut cererea mea de vizită. Alaltăieri la Georgeta C.[ancicov], aceasta mi-a spus că doamna A.[rmand] Călinescu doreşte foarte mult să mă cunoască pentru că bărbată-său îi vorbeşte despre mine cu un potop de laude. Aici bate vânt de optimism în toate. Să fie efectul acestei minunate toamne?"

Formula „j'ai fait ma demande de visite" se referă la demersul în vederea obţinerii aprobării

de a-l vizita pe cel închis, deci nu se poate traduce cu „i-am cerut să mă primească în vizită” (lui Nae Ionescu). Nae Ionescu va sta în spitalul din Braşov de la 19 octombrie până după 12 decembrie. Pentru condiţiile în care a fost eliberat vezi mai departe.

35. Imediat după aflarea ei în Germania, unde se refugiase o parte din legionari, „La 24 martie 1940 grupul de legionari de la Berlin, sub comanda lui Horia Sima şi Constantin Papanace comemorează moartea profesorului şi, printr-un act scris, hotărăsc să continue linia de intransigenţă faţă de regimul din România”, citim în *Cronologia privind istoria mişcării legionare* publicată în *Almanahul Cuvântul* şi reprodusă în volumul *Istoria mişcării legionare scrisă de un legionar* (vezi nota 2). În această cronologie sunt şi erori: „După ce fusese pus în libertate, la 19 decembrie 1938, profesorul Nae Ionescu este iarăşi arestat şi închis în lagărul de la Miercurea Ciucului, pe termen de un an, la 13 (corect: 12) ianuarie 1939”. Ceva mai departe citim: „La 9 martie profesorul Nae Ionescu este rearestat şi dus la spitalul din Braşov, de unde este eliberat la 24 iunie 1939, dar cu domiciliul forţat în Bucureşti până la 14 ianuarie 1940.” „Rearestarea” din 9 martie este evident fictivă, iar eliberarea a fost înainte de 23 iunie.

    Greşită este şi afirmaţia că „în noiembrie-decembrie 1938 a fost internat în Spitalul militar din Braşov, **după care a fost retrimis în lagăr**” („Dosarele istoriei”, p. 26) de unde, la 23 ianuarie, a fost adus la cererea sa în Bucureşti - pentru o întrevedere cu Armand Călinescu. **Se trece astfel peste luna de libertate petrecută între eliberarea în condiţiile arătate mai departe, şi rearestarea lui, la 12 ianuarie 1939.**

    În „Cuvântul” din 7 decembrie 1940, sub titlul *Semnificaţia jertfei lui* se reproduce cuvântarea ţinută de C. Papanace la comemorarea de la Berlin. „Profesorul Nae Ionescu - spunea acesta - a căzut în luptă pe reduta onoarei legionare”.

36. „De acum încolo, unicul lui gând va fi să propovăduiască adevărul cu deplina mulţumire că a cunoscut şi a înţeles pe Căpitan” - citim în articolul ce reproducea cuvântarea lui C. Papanace de la Berlin. „După aceasta (e vorba din nou de apropierea lui Nae Ionescu de Mişcarea legionară - n.n.) s-a petrecut ceva faustian la profesor: omul raţiunii şi-a găsit mântuirea în flacăra inimei noastre, ne-a depăşit pe toţi prin dragoste de Căpitan, prin atitudine şi credinţă” scria C. Stoicănescu în „Cuvântul” de luni, 21 octombrie 1940. „Profesorul Nae Ionescu ne-a iubit şi s-a dăruit Mişcării legionare cu o pasiune fără egal în lumea lui. În timp ce alţi cărturari şi mentori, cari luaseră parte la atâtea din bucuriile şi nădejdile zilelor bune, cari fuseseră trâmbiţaşi şi se crezuse că sunt soldaţi gata de moarte - se dăduseră la fund la prima bătaie de aripi a marei prigoane, Nae Ionescu a rămas neclintit în furtună. Ca o mustrare pentru unii, ca un îndemn şi o povaţă în acelaşi timp pentru ceilalţi (...) Renunţase la tot, venise şi rămăsese cu fapta în lumea noastră. (...) Căzut intransigent în marea luptă, rămâne printre cele mai luminoase figuri ale Mişcării”. Fănică Anastasescu, în „Cuvântul” din 7 decembrie 1940 (număr special închinat lui Nae Ionescu cu prilejul Sfântului Niculae - onomastica sa). Exemplele se pot înmulţi.

37. Vezi *Repere biobibliografice şi spirituale*. 1890-1998, în volumul Nae Ionescu, *Curs de filosofia religiei. 1924-1925*. Prefaţă de Nicolae Tatu. Postfaţă de Mircea Vulcănescu. Ediţie îngrijită de Marin Diaconu, Editura (Eminescu, 1998, p. 200. De corectat şi „noiembrie - eliberat din lagăr”. Deoarece a fost după 11 decembrie.

38. Vezi *Istoria mişcării legionare scrisă de un legionar*, p. 118: „în decembrie 1938, cei 318 legionari internaţi la Vaslui au semnat un „apel” către legionarii liberi, îndemnându-i la linişte şi cerându-le să nu se mai preteze la agitaţii. În fruntea lor au semnat domnii: Ilie Gârneaţă, Corneliu Georgescu, Radu Mironovici, **profesor universitar Nae Ionescu**, profesor universitar Dumitru Găzdaru, **profesor universitar Mircea Eliade** etc. (...) Apeluri în acelaşi sens, fără prealabilă înţelegere, au fost semnate şi de legionarii din celelalte lagăre, ei fiind conduşi de bunul simţ, de patriotism şi de o arzătoare dragoste pentru Căpitan şi pentru Legiune. Aceste acte au salvat viaţa tuturor legionarilor ameninţaţi (După ieşirea din lagăr în 1939, domnul Ilie

Gârneaţă a primit vizita unui maior român din Regimentul 25 infanterie, care i-a mărturisit: «Vă mulţumesc că m-aţi salvat dintr-o situaţie foarte dificilă, căci eu, cu batalionul, trebuia să vă împuşc pe toţi din lagărul Vaslui. În urma apelului semnat de dumneavoastră am fost trimis din nou la regiment»).

Mircea Eliade, deja eliberat, nu face parte din semnatarii apelului de la Vaslui. Nae Ionescu s-a solidarizat cu el din spitalul de la Braşov iar preotul Palaghiţă uită să se treacă pe sine între semnatarii declaraţiei de la Sadaclia-Basarabia, care era, în formele cele mai explicite şi mai servile, o clară desolidarizare de „Căpitan” şi o aprobare a celor petrecute la 30 noiembrie în pădurea Tâncăbeşti. Dar rigoarea informaţiei nu este punctul său tare!

39. Scrisorile Cellei Delavrancea către soţul ei şi alte surse, ca şi tradiţia orală, indică pe aceasta ca principalul personaj al tuturor eforturilor în vederea salvării lui Nae Ionescu. Mai întâi de o moarte prin lipsirea de asistenţă medicală, şi apoi de detenţie.

40. Vezi articolul Nae Ionescu, retipărit de prof. Gh. Buzatu în „Dosarele istoriei”, numărul citat, p. 45 -48. Găsim aici din nou afirmaţia că „acest om fin, elegant, aristocrat în toate manifestările vieţii lui, această superbă inteligenţă, care se mişca cu cea mai mare uşurinţă prin toate sistemele filosofice ale lumii, **şi-a sfârşit existenta pământeană printre martirii Legiunii**” (p. 45). „Este ridicat din prima zi a arestărilor şi internat în lagărul de la Miercurea-Ciuc (...) Văzând că prigoana se înteţeşte, **ar fi putut face şi el ca atâţia alţii ca, printr-o intervenţie la Palat, printr-o declaraţie oportună sau numai printr-o atitudine rezervată în lagăr, să evite prelungirea detenţiunii, mai ales că starea sănătăţii lui nu era bună. A preferat însă să împărtăşească soarta celor mulţi. Nu numai că n-a retractat nimic din convingerile lui, dar s-a transformat într-o forţă de rezistentă în lagăr**” (p. 46). Evident, până la solidarizarea publică cu „Apelul celor 318”, de care H. Sima a uitat cu desăvârşire! „După asasinarea căpitanului, profesorul Nae Ionescu este eliberat din lagăr împreună cu un grup mai numeros de legionari, consideraţi mai puţin primejdioşi. Dar nu pentru multă vreme. **La 13 ianuarie 1939 este din nou ridicat** şi dus în lagăr. Ce se întâmplase? Ajuns în libertate, profesorul continua să se agite. (...) „Acţiunea” lui Nae Ionescu nelinişte a guvernul. Eliberat în cursul iernii **la 9 martie 1939 este din nou înhăţat de poliţie şi internat**. Fiind bolnav, e dus la spitalul din Braşov, unde stă până la 24 iunie. În cursul verii, a fost lăsat în pace, **dar după căderea lui Armand Călinescu a avut de suferit o nouă detenţiune, care s-a prelungit până în iarnă** (...). Eliberat din lagăr, a murit de inimă la 15 martie 1940” (toate sublinierile îmi aparţin).

Acest articol al lui Horia Sima, „filosof al istoriei” după unele păreri, este un exemplu despre modul în care înţeleg unii să prezinte realităţile istorice la care fuseseră totuşi martori şi contemporani! Evident, „nu exclude” nici asasinatul, ci încearcă să aducă noi argumente pentru ipoteză! „**Ce l-a determinat să refuze orice gest de apropiere de regim? De ce a mai crezut până In ultima clipă într-o Legiune decapitată şi decimată?”** se întreba Horia Sima spre finalul articolului. Răspunsul îl are cititorul în succesiunea reală şi fără lacune a evenimentelor, aşa cum am încercat, nu fără eforturi, să i-o înfăţişăm aici.

41. Nu ştim unde se află acum acest important manuscris, citat de C. Papanace, în prefaţa sa la „Fenomenul legionar”, cu titlul *Nae Ionescu. Fapte şi cuvântări. Inedit.* Răzvan Garbur, împreună cu care am întemeiat în 1990 *Asociaţia Prietenii lui Nae Ionescu* mi-a furnizat un extras, pe care îl reproduc întocmai:

AMINTIRI DESPRE NAE IONESCU

(din manuscrisul „Nae Ionescu, Fapte şi Cuvinte” de George Racoveanu)

În preziua anului nou 1939, m-am dus la locuinţa sa din Băneasa să-l văd pe profesor. Îl eliberaseră din lagăr. Mi-a zis:

- M-a căutat X. Mi-a spus că regele doreşte să reia legătura. Pasul însă

trebuie să-l fac eu. El e Rege şi apoi... a învins! M-a sfătuit să folosesc prilejul Anului Nou ca să-i scriu; să-l felicit.

- Asta n-o puteţi face!
- Ba o voi face!
- Domnule Profesor, gândiţi-vă la sufletul tineretului: ce vor zice tinerii ăştia când şi Dumneavoastră veţi fi capitulat. Pentru Dumnezeu! Mai avem nevoie şi de steaguri!
- Ce zice lumea astăzi, nu interesează. Ci interesează ce va zice mâine. Te poftesc să-mi ceri socoteală mâine despre ce fac eu astăzi. Mâine, nu acum! Acum taci şi nu te îndoi. Grija mea astăzi, grije care nu-mi dă pace e una: Lagărele. Ştii tu ce-i acolo? Aur! Acolo e aur! Nu-ţi vorbesc numai de cei mari, de cei cu nume; ci de cei tineri, de cei necunoscuţi: Tucu, Pihu... (şi a mai numit câţiva). Băieţii trebuie scoşi din Lagăre. Pentru salvarea lor nici un preţ nu e prea mare. Pentru salvarea lor eu sunt gata să fac orice! Înţelegi tu? Orice!

După anul nou m-am dus iar la dânsul:

- I-aţi scris lui B.? [Porecla „Carol două beţe” n.n.]
- Se-nţelege! I-am dat o telegramă. Telegrama e asta, mi-a întins textul.

Cred că o pot reda fără greşeală;

„Măria Ta! Un vechi şi statornic slujitor al domniei, beneficiar, în două rânduri, al dreptăţii domneşti, urează prea plecat, Măriei Tale, să trăiască spre a vedea îngenuncheaţi pe toţi duşmanii naţiei româneşti Nae Ionescu”.

- Ce e asta „beneficiar”, în două rânduri, al „dreptăţii domneşti”?
- Două arestări: 1934 şi 1938!

Cu inima plină de bucurie, i-am zis:

- Bine, dar... dacă aţi scris aşa, de ce i-aţi mai scris? Să trăiască până se va vedea el însuşi în genunchi, cu Lupeasca, cu ceilalţi asasini, cu târfele, cu tâlharii?
- Nu, nu! El e obişnuit cu scrisul meu. Telegrama o poate interpreta şi aşa, dar şi altfel!

Telegrama a plăcut într-adevăr! De aceea oculta s-a alarmat şi a acţionat prompt: Profesorului i s-au pus în seamă unele afirmaţii recente, grave la adresa Regelui. Doi martori - un curtean şi un profesor de la Facultatea de Litere din Capitală - au întărit ticăloşia. Sentinţa fusese rostită...

Eram acasă la dânsul când şi-a făcut apariţia un pluton de jandarmi, de la Băneasa, ca să-i comunice că maiorul Dinulescu îl roagă să poftească până la dânsul. I-a răspuns plutonierului că va veni peste o jumătate de oră.

- Când avea să-mi comunice ceva, Dinulescu venia la mine, nu mă poftea la el!
- Merg cu Dumneavoastră!

Am plecat pe jos. Zăpada era mare.

Dinulescu a fost politicos. Dar rece. Nu s-a arătat surprins că a venit însoţit. Ne-a oferit ţigări. Apoi a întrebat pe Profesor ce crede despre situaţia politică internaţională. Profesorul i-a vorbit o vreme; apoi:

- Acum spune-mi, te rog, de ce m-ai chemat; că doar nu mă vei fi chemat D-ta ca să afli de la mine cum stă treaba cu politica internaţională!
- Ah! Da! Mai nimic, Domnule Profesor! Vreau să vă rog ca ori de câte ori plecaţi în oraş să mă înştiinţaţi telefonic. Măsuri de ordine, Domnule profesor! Eu am răspunderea şi nu vreau să risc nimic.
- Nu cumva ai teamă de viaţa mea? Te gândeşti că... vor să mă asasineze Românii?
- Domnule Profesor, să lăsăm vorbele mari! E o dispoziţie poliţienească şi nimic altceva.
- Bine, Domnule! Să ne conformăm atunci dispoziţiilor!

Am plecat. Mergeam tăcuţi. Când ni s-au întâlnit privirile, mi-a zis:

- Nu-s semne bune! Ai văzut că de sub politeţea de rigoare răsbea o

obrăznicie de mârlan care ştie el ce ştie?

- Da! Se arde ceva! Obişnuiţi să ieşiţi seara? Nu mai plecaţi seara! Viu şi mâine să vă văd!
- Nu! Vino poimâine! Vino pe dincolo, peste câmp.

Când am venit peste două zile, la poarta casei lui erau postaţi jandarmi. Nu se mai putea intra.

În ziua următoarea l-au ridicat şi l-au dus...

42. Vezi *Profesor Nae Ionescu*... p. 34. Este vorba de următoarea legendă, pe care o deţin de la profesorul Ştefan Topală (cu roluri importante în Mişcarea legionară din Dobrogea) profesorul meu de literatură română la Liceul I.L.Caragiale": După eliberarea din decembrie 1938, Nae Ionescu reapare la restaurantul „Continental" şi este singur la o masă, într-o sală arhiplină. Apare Armand Călinescu împreună cu soţia şi, nevăzând nici un loc liber, se îndreaptă spre masa lui Nae, pe care-l abordează cu „Dragă Nae!". La care acesta se ridică în picioare, îl fulgeră cu privirea şi-i strigă în aşa fel încât să audă tot restaurantul: „Tu cu mine «Dragă Nae», mă? Dute-n p.m." A doua zi a fost arestat şi retrimis în lagăr.
43. Armand Călinescu, *Însemnări politice*, 1916-1939. Ediţie îngrijită şi prefaţată de Dr. Al. Gh. Savu, Humanitas, Bucureşti, 1990, p. 402.
44. V. Băncilă, *Jurnal* în *loc. cit.*, p. 228: „Nae spunea într-un rând: «Ei, nu-i nimic. A mai fost un Brâncoveanu» (făcând aluzie la tăierea capului). Şi apoi, cu o ironie discretă, dar profundă: «Brâncoveanu al culturii» (cum s-a declarat P. la Văleni în anul...)". P. desemnează în jurnal pe rege.
45. Se lucra la „Casa verde" - viitorul sediu al Mişcării legionare.
46. Op. cit., p. 46-48. În textul doctorului Milcoveanu secvenţele povestirii sunt separate prin rânduri întregi de puncte. Le-am redus la puncte în paranteză. Toate sublinierile cu italice sunt în textul pe care-l transcriem.
47. În legătură cu momentul în care a fost dus Nae Ionescu la spitalul din Braşov există şi o altă variantă, mai aproape de evenimente. O găsim consemnată de I. G. Dimitriu în articolul *La Ciuc, cu profesorul închis* („Cuvântul" de duminică, 20 octombrie 1940): „Din iarna până în primăvara anului 1939, despărţit de noi, s-a chinuit profesorul Nae Ionescu în lagăr" (De data asta fusese izolat, spre a nu mai ţine conferinţe şi a întreţine relaţii cu legionarii închişi. n.n.). „**Într-o zi de primăvară târzie** o maşină ni-l smulge pe marele nostru profesor dintre noi, cu direcţie... necunoscută" - spre spitalul Braşov, ne-a informat un jandarm legionar. Şi aşa s-a dus pe şoseaua şerpuită şi nu l-am mai văzut." De reţinut că se impune o „periodizare" a detenţiei în spitalul din Braşov, dacă admitem relatarea crizei de inimă, care se produsese nu ,,la comun" ci în cămăruţa pe care o obţinuse profesorul doar pentru sine, şi unde a fost auzit cerând ajutor. Chiar dacă acceptăm sosirea în plină iarnă, şi nu la „sfârşit de primăvară târzie" cum scrie I. G. Dimitriu, cele 5 luni nu au fost petrecute în întregime şi fără nici o pauză împreună cu tovarăşii de detenţie.
48. În revista „Totuşi iubirea" (numerele 73 (4), 74 (5), 75 (6), 76 (7), şi 77 (8) din februarie şi martie 1992. Nu se indică provenienţa lor.
49. Vezi „Magazin istoric", p. 26: „Aş vrea ca lucrurile acestea să le gândeşti pe-ndelete. Dar aş mai vrea să treci aceste foi şi d-lui col. Urdăreanu, ministrul Palatului. Este o răspundere prea mare pe care ne-o luăm, D-ta şi eu, pentru a avea încredere numai în capul şi în judecata noastră".
50. „Magazin istoric", p. 24.
51. Vezi Octavian Goga, *Jurnal politic* (1931) (fragmente), în volumul *Precursori*, Ediţie şi studiu introductiv de Ion Dodu Bălan, Ed. Minerva, 1989, p. 327: „**4 aprilie 1931**. Dis-de-dimineaţă d-na Pruncu m-a scos din baie: - «M-a trimis Maruca să-ţi spun că ai avut dreptate. Regele e un slăbănog. Poate era mai bine să nu vie în ţară. **Cu Nae a mai slăbit-o**».

De înţeles că regele, sau Maruca? Oricum, după două zile Goga revine: „**6 aprilie 1931**:

Matinală ca totdeauna d-ra Pruncu s-a prezentat: - «Maruca e foarte tristă», începe să-mi şoptească, cu aerele de comunicativitate ale fetelor bătrâne, mica proxenetă. Destăinuirile ei se înşiră pe rând ca mărgelele de chihlimbar în mâinile unei stareţe vinovate: - «Maruca se plimbă prin casă şi oftează: 'Carol? c'est la pourriture'». Iunian a fost ieri şi s-au plâns reciproc. El era foarte violent spunând că au greşit că l-au adus în ţară pe rege şi că Ion Brătianu a fost singurul om mare care a văzut limpede. Maruca a trimis azi flori generalului Averescu «Sa voisine toujours proche». Am văzut scrisoarea: sirop şi sumisiune absolută. **Cât despre Nae, el e cam fiert. Întreabă dacă intră în guvern sau ba. Maruca e amărâtă: «Dacă m-ai înşelat, Nae! Ai colorat totdeauna lucrurile şi abia acum văd adevărul».** Pruncu încheie misterios: «Furtunică - aşa îi zic eu Maruchii - are flacără în sufletul ei, deşi e cam mocirlită azi. **Să ştii că isprăveşte cu Nae**».” (p. 330, subl. n.).

Jurnalul politic al lui Octavian Goga ne introduce în „laboratorul” care a pregătit defecţiunea dintre Nae lonescu şi regele Carol al Il-lea, intervenită doi ani mai târziu, S-a vorbit, în epocă, de aversiunea dintre Elena Lupescu şi Maruca Cantacuzino, de un „război al metreselor” din care Nae Ionescu s-a ales cu dubla pierdere, a prinţesei şi a protectorului regal!”

52. *Op. cit.*, p. 48 şi 49-50: Al treilea lucru pe care ni l-a povestit în celulă prof. Nae Ionescu *este cum a căzut în dizgraţia Palatului Regal* (...) în vara 1934 (sic) la Castelul Peleş se găseau tete a tete prof. Nae Ionescu şi Exregele Carol II: analizau evenimentele politice, cântăreau oamenii politici şi prospectau viitorul politic.

    Prof. Nae Ionescu către Exregele Carol II: „Dacă renunţăm la democraţie şi instituim dictatura, devine obligator modelul de moralitate la Palatul Regal, ca atare consiliul meu este să cântăriţi lucrurile pe toate laturile şi *să renunţaţi in mod definitiv la doamna Elena Lupescu*. Românii au cultul Instituţiei Regale şi Ţara idealizându-şi Regele îi impune exigenţe grele”.

    Exregele Carol II către prof. Nae Ionescu: Tată Noe *nu te băga în sula mea*”. Cu această frază, Exregele Carol II s-a ridicat din fotel şi a trecut singur în alt salon al Palatului. Din această zi în vara 1934 (sic), prof. Nae Ionescu n-a mai fost invitat la Palatul Regal şi nici dânsul n-a cerut audienţă la Regele Ţării” (sublinierile aparţin doctorului Şerban Milcoveanu).
53. El nu a fost inclus în nici una din cărţile sale.
54. *De două mii de ani... Cum am devenit huligan*, Editura Hasefer, 1995, p. 292-295.
55. Din ianuarie până în martie 1934. între cei care au intervenit atunci, energic pentru eliberarea sa, a fost Nicolae Iorga. Vezi Valeriu Râpeanu, *N. lorga. Mircea Eliade. Nae Ionescu*, Editura Arta Grafică, 1993, capitolul *Nicolae Iorga în apărarea lui Nae Ionescu*, p. 140 şi 143-144.
56. Vezi Sebastian, *Jurnal*, p. 49, însemnare din **29 martie 1936**.
57. Deţin informaţia de la neuitatul meu profesor de psihologie la liceul „I.L.Caragiale”, Constantin Floru, unul dintre elevii lui Nae Ionescu.
58. Vezi „Magazin istoric”, septembrie 1994, p. 27, coloana 1.
59. „Magazin istoric”, p. 26, coloana 1.
60. *Jurnal*, ed. cit., p. 86.
61. *Jurnal*... p. 267-268.
62. Articolul a fost reprodus în volumul Nae Ionescu în conştiinţa contemporanilor săi, p. 360-361.
63. Vezi *Nae Ionescu în conştiinţa contemporanilor săi*, p. 152.

ÎN LOC DE POSTFAŢĂ: METAFIZICA SECOLULUI 21

Publicând, după 62 de ani de la înfăţişarea lui în faţa studenţilor în filosofie ai Universităţii din Bucureşti**, sistemul de metafizică al lui Nae Ionescu**, încheiem şi încununăm opera editorială inaugurată acum aproape o jumătate de secol de ucenicii săi, în frunte cu Mircea Vulcănescu şi Mircea Eliade. Ia sfârşit, în felul acesta, şi cea mai răspândită dintre poveştile agăţate de numele său: a „**profesorului de filosofie care n-a lăsat lucrări de specialitate**”[1].

Ce-i drept, ideea fusese întreţinută chiar de el, cu o plăcere de a-şi scandaliza confraţii şi pe unii dintre contemporani, izvorâtă din alcătuirea sufletească atât de pătrunzător intuită şi caracterizată de Pamfil Şeicaru[2]. Cu aceeaşi plăcere lăsase să se răspândească zvonul că nu şi-ar fi susţinut doctoratul în Germania, că teza de doctorat nici nu există[3] şi că n-ar poseda diploma de studii corespunzătoare situaţiei sale universitare[4].

Omul care obişnuia să spună că cele mai importante lucruri se pot comunica în 35 de pagini, şi o demonstra necontenit, tipărind texte a căror concentrare şi densitate genială n-o mai atinsese în cultura română decât Mihai Eminescu[5] simţea probabil o satisfacţie aparte privind în zare către momentul când cei ce-l negau sau forfecau cu atâta morgă vor fi obligaţi să recunoască, în cărţi ultrasavante, că fusese primul care a introdus istoria logicei în învăţământul filosofic românesc, dotând-o cu două cursuri rămase unice în bibliografia disciplinei până la apariţia monumentalului tratat al lui Anton Dumitriu, tradus şi în cea mai răspândită limbă internaţională[6]. Şi fără îndoială că, dacă ar mai fi trăit în 1941, când a apărut volumul V din *Istoria filosofiei moderne*, *consacrat Filosofiei româneşti de la origini până azi*, şi ar fi luat cunoştinţă de faptul că Nicolae Bagdasar - autorul secţiunii de 246 pagini intitulată *Tendinţe, teorii, sisteme* - îl expediase la sfârşit, în vecinătatea lui... C. Antoniade, rezervându-i 1 (una) pagină, în timp ce Eugeniu Speranţia beneficiase de 11, Mircea Florian de 14, D.D.Roşca de 9, Dan Bădărău de 10, iar - la o altă secţiune, conferită aceluiaşi autor - Grigore Tăuşan de 4, s-ar fi mulţumit să constate că trecuseră 15 ani de la cursul său de *Teoria cunoştinţei* - primul curs universitar românesc consacrat în mod exclusiv acestei probleme - până la apariţia voluminoasei cărţi cu acelaşi titlu, în două volume (ediţia a 2-a, din 1944, într-unui singur) a lui N. Bagdasar. în care nu este citat măcar o singură dată, şi este complet omis de la bibliografie, unde-1 găsim totuşi, de data aceasta, pe Mihail Rădulescu[7].

În 1923, Editura „Cultura Naţională”, unde Nae Ionescu juca un rol foarte important, a iniţiat publicarea **Operelor complete** ale lui Vasile Conta, „primul nostru cugetător cu sistemă” cum este caracterizat în Nota introductivă. Semnată „Editorul”, această notă se încheie cu precizarea: „Interpolările şi exactitatea textului tipărit le datorăm dlui N. Ionescu, conferenţiar de metafizică şi istoria logicei la Universitatea din Bucureşti”. În cuprinsul ei se înfăţişa detaliat cum a fost pregătită pentru tipar traducerea românească a textului francez din *Teoria fatalismului*, versiune realizată de sora filosofului, Ana Conta-Kembach şi Dr. R Zosin:

> „Exemplarul după care s-a făcut traducerea poartă numeroase adnotări făcute în marginea textului de însuşi Conta. Le-am dat pe toate în traducere aducându-le astfel pentru prima oară la cunoştinţa cercetătorilor. Locul exact pe care aceste adnotări ar fi să îl ocupe, nu este decât foarte rar indicat. Aceasta era de altfel cu atât mai greu, cu cât însemnările sunt uneori cu caracter general, raportându-se la întregi secţiuni din textul tipărit Le-am pus pe toate între semnele [ ], aşezându-le, după împrejurări şi posibilitate, direct în text, sau numai ca note în josul textului”.

Nu încape îndoială că *Nota introductivă* aparţine lui Nae Ionescu şi că tot lui urma să-i aparţină anunţatul „studiu mai întins asupra vieţii şi operei lui Conta, primul nostru cugetător cu sistemă”, care „va încheia ediţia completă pe care o începem astăzi”.

Oprindu-se la întâiul volum, ediţia n-a mai ajuns să ne ofere studiul promis, dar angajarea lui Nae Ionescu în realizarea primei ediţii ştiinţifice a operelor complete ale lui Vasile Conta[8] n-a rămas fără urmări, cea mai importantă fiind, desigur, reeditarea ambiţiei acestuia de a crea o „filosofie românească”[9] şi reluarea în cursul de istoria metafizicei din anul şcolar 1930- 1931, a celui mai răsunător demers al marelui înaintaş[10]. După Nae Ionescu, nimeni n-a mai reluat ideea la noi, lipsind un Anton Dumitriu pentru aceasta!

Am dat trei exemple de „lucrări de specialitate” aparţinând lui Nae Ionescu şi având un statut mai aparte în Istoria filosofiei româneşti. Dacă se va găsi cineva să le conteste această calitate, pe motiv că n-au fost tipărite, ci au rămas doar litografiate până la moartea autorului lor, şi - cele mai multe - vreme îndelungată după aceea, voi aminti că zeci de cărţi, foarte respectate şi reputate, ale altor autori, nu sunt decât tipărirea unor asemenea cursuri, fără nici o modificare, sau cu foarte mici intervenţii. Tipărire survenită în parte în timpul vieţii autorului şi cu concursul lui, alte ori multă vreme după moartea acestuia.

Câteva zeci de titluri din uriaşa operă a lui N. Iorga sunt *stenogramele* cursurilor ţinute la Universitatea din Bucureşti, la Şcoala de război, la Academia Comercială, la Sorbona, sau la Universitatea populară de la Vălenii de Munte. Clasica *Literatură română modernă* a lui Ovid Densusianu, pe care s-a întemeiat dezvoltarea istoriografiei noastre literare de nivel european un secol încheiat, a fost la origine cursul ţinut, trei ani la rând (1899-1902) la Universitatea din Bucureşti. Un alt curs al său, nu mai puţin celebru*, Evoluţia estetică a limbii române*, a fost folosit şi citat câteva decenii în forma litografiată, niciodată tipărită de autor şi editată întâia oară abia în 1977”. Cea mai celebră şi autoritară operă a istoricului literar Dimitrie Popovici *La litterature roumaine ă l'epoque des Lumieres*, apărută în 1945 la Sibiu, este versiunea franceză dată de autor cursurilor din 1938/39 şi 39/40 la Universitatea din Cluj, publicate ca atare abia în 1971 de fiica autorului[12].

De ce toate acestea (şi exemplele se pot înzeci) sunt „lucrări de specialitate” şi cursurile universitare ale lui Nae Ionescu n-ar fi? Să mai amintim câte dintre operele lui Hegel se intitulează *Prelegeri de...* şi au fost notate şi publicate de studenţi? Sau că cea mai bogată secţiune din *operele complete* ale lui Heidegger o deţin cursurile sale de la universităţile din Marburg şi Freiburg im Breisgau[13].

Fără îndoială, Nae Ionescu a lăsat şi o teză de doctorat şi o sumă de articole, prefeţe şi eseuri filosofice, dar pe prima nu şi-a tradus-o şi publicat-o (cum a procedat Blaga) iar pe celelalte nu le-a adunat în volume, cum proceda sistematic Ion Petrovici şi avea să procedeze D.D.Roşca în 1943. Adunate acum, împreună cu tot ce s-a păstrat stenografiat şi litografiat din activitatea sa la catedră, vor da conţinutul a 5 (cinci) volume de peste 400 de pagini in *octavo* din ediţia *Operelor* sale, iniţiată de Editura Crater, condusă de gânditorul şi eseistul Ion Papuc, ediţie inaugurată recent cu primul volum de *publicistică* (1909- 1924), al Vl-lea din serie.

Rămâne, desigur, deschisă mult agitata problemă a „originalităţii” şi a valorii acestor opere, fie că s-au născut cu concursul stenografilor şi litografilor, fie că au fost aşternute pe hârtie de pana autorului. Ceea ce se închide însă, definitiv, este posibilitatea enunţării, în viitor, a unor verdicte de felul celor rostite la moartea sa de către oameni de statura intelectuală a lui Camil Petrescu!

Să recunoaştem, totuşi, că fără ultimul său curs de metafizică, cel din 1937, edificiul filosofic al lui Nae Ionescu apărea ca o *Catedrală Sfânta Sofia* din Bizanţ, fără cupolă! Parcă destinul l-ar fi doborât pe meşter de pe schelă mai înainte de a-şi fi terminat clădirea, spre a justifica amara constatare (din fericire fără acoperire) a lui Mircea Eliade: **„Lui Nae Ionescu nu i-a fost îngăduit să-şi scrie «cartea» - singura care ar fi fost cu totul şi cu totul a lui, fiind totodată şi piatra lui de mormânt”.**

Acelaşi Mircea Eliade se vede infirmat, acum, şi când scria: „**Nae Ionescu n-a voit să-şi**

clădească un sistem filosofic şi nici n-a pretins vreodată că are un asemenea sistem”[14]. Tocmai dovada că are şi că ţine să-l aşeze - piatră de mormânt pentru el, dar sămânţă infinit roditoare pentru cei cărora îl lăsa moştenire - la temelia dezvoltării viitoare a cugetării româneşti, a dorit să o facă atunci, în 1937, în ceea ce parcă presimţea că este nu numai profesiunea de credinţă, dar şi spovedania finală dinaintea trecerii „dincolo”.

*

În ce constă originalitatea, valoarea sau - pentru a respecta criteriul stabilit chiar de Nae Ionescu - **folosul** acestui **sistem de metafizică**?

Oricâte „împrumuturi” i s-au găsit şi i se vor mai găsi; oricâte izvoare s-au adunat în apele gândirii sale - şi sunt desigur multe, spre a le da substanţa şi puterea de a fertiliza o cultură întreagă şi o întreagă epocă, şi a se revărsa apoi, prin ucenicii săi, **în însăşi albia culturii mondiale**, Nae Ionescu şi-a adjudecat - lucrul acesta se va vedea şi mai bine în viitor! - un loc inconfundabil în filosofia românească şi universală a secolului 20, prin **întregul** ce l-a clădit. Şi mai ales prin „duhul” ce sălăşuieşte şi adie din acest întreg, conferindu-i supremul criteriu valoric la care a ambiţionat meşterul constructor: **puterea de a rodi în alţii; puterea de a cuceri nu doar minţile, ci fiinţa întreagă a celor cărora li se adresează**, prin ceea ce spune, dar în egală măsură prin felul cum spune, cum încarcă gândul şi cuvântul de unicitatea personalităţii sale, de „omenescul ei impresionant”.

Din tot ce s-a scris despre Nae Ionescu, două rostiri au reuşit să surprindă „misterul” incomparabilei influenţe exercitate asupra vremii sale. Prima aparţine unei femei, Alice Voinescu, cealaltă unui bărbat, lui Emanoil Bucuţa. Ambele au fost prilejuite de moartea sa, adică de ceea ce Andre Malraux spunea că „transformă viaţa în destin”.

Alice Voinescu consemna, la 17 martie 1940, când era înmormântat la Bellu, faptul că „**tinerii îl adoră, semn că a deşteptat viaţă în ei**”, iar Emanoil Bucuţa recunoştea: „L-am pizmuit, nu pentru ştiinţa sau biruinţa lui, ci anume ***pentru dragostea pe care o stârnea***. *Farmecul lui mă ajungea şi pe mine, dar nu-l înţelegeam. Din ce era făcut?*.

Era făcut, neîndoielnic, din capacitatea lui de a se investi în alţii; de a trăi prin şi pentru cei cărora le adresa cuvântul său, şi mai ales, de a face din filosofie ceea ce - încă din 1926 - considera că trebuie să fie în veacul nostru:

> „Prin interesul - astăzi efectiv existent - al omului, de a se cumpăni, măsura, cunoaşte şi defini pe sine însuşi, filosofia devine, din ce în ce mai mult, o interpretare unitară a existenţei şi valorificare a acestei existenţe in raport ca resorturile active ale personalităţii umane. Pe această cale filosofia reia contactul direct cu viaţa şi cu omul, părăsind şcoala şi pe învăţat[15]”.

E ceea ce Nae Ionescu începuse a face de la prima sa apariţie, o dată cu lecţia de deschidere din 1919, despre *Iubire ca instrument de cunoaştere*, şi va ajunge să articuleze într-o „interpretare unitară a existenţei şi valorificare a acestei existenţe” în 1937.

Un singur gânditor din Europa s-a mai angajat, cu aceeaşi priză şi adâncime, în veacul nostru, pe această cale, şi având aceeaşi înţelegere a rostului filosofiei: este Martin Heidegger, cu numai nouă luni mai vârstnic decât Nae lonescu (s-a născut la 26 septembrie 1889, iar Nae lonescu la 16 iunie 1890). Paralelismele şi asemănările dintre cei doi sunt uneori tulburătoare, până acolo încât cele scrise despre filosoful german de la izvoarele Dunării se pot transfera, aproape fără nici o modificare, asupra confratelui de la gurile ei. Căci dacă s-a putut afirma vorbindu-se despre Heidegger[16], că, „peisajul filozofic s-a modificat pe de-a-ntregul prin apariţia sa”, acelaşi lucru se poate spune şi despre apariţia lui Nae lonescu în „peisajul filosofic” românesc, reprezentat atunci de C. Rădulescu-Motru, P.P.Negulescu şi Ion Petrovici. Este suficient să luăm în mână *Elemente de metafizică* sau *Introducere în metafizică*[17] după ce am terminat de citit cursul de faţă, şi vom

înţelege pe unde trece linia de hotar dintre două vârste ale filosofiei româneşti[18].

Ceea ce se spune că a adus Heidegger în „peisajul” său (care, dat fiind locul de unde vorbea şi limba în care scria, era tot una cu „filosofia”) aminteşte surprinzător de lucrarea - paralelă - a confratelui de la Bucureşti. Amintirile lăsate de Hannah Arendt par să aparţină unui fost auditor al lui Nae Ionescu:

> „Celebritatea lui Heidegger datează dinainte de publicarea lui *Fiinţă şi timp* în anul 1927, ba se pune chiar întrebarea dacă succesul neobişnuit al acestei cărţi - nu numai vâlva pe care a stârnit-o imediat, ci mai ales influenţa neobişnuit de durabilă pe care nu au cunoscut-o decât foarte puţine lucrări ale acestui secol — ar fi fost posibil fără succesul în predare, cum se spune, care a precedat-o şi pe care ea nu venea decât să-l confirme, cel puţin în opinia celor care studiau pe vremea aceea (....) Nu exista nimic pe care s-ar fi putut baza celebritatea, nimic scris, dacă facem abstracţie de notiţele de curs care treceau din mână în mână; iar cursurile se refereau la texte bine cunoscute şi nu cuprindeau o învăţătură care ar fi putut fi reprodusă şi transmisă mai departe. Aproape că nu era mai mult decât un nume, dar numele acesta trecea prin Germania ca zvonul despre regele ascuns. (...) La cine ajungea deci zvonul şi ce spunea el? Pe atunci, după primul război mondial, în universităţile germane nu a avut loc propriu-zis o revoltă, dar se simţea o stare de nemulţumire foarte răspândită în legătură cu procesul de învăţământ academic de la toate facultăţile. (...) S-au ridicat atunci, încă înainte de apariţia lui Heidegger, câţiva revoltaţi, puţini la număr; în ordine cronologică, Husserl cu al său îndemn «La lucrurile însele». Ceea ce însemna «Să abandonăm teoriile, să abandonăm cărţile», şi să întemeiem filosofia ca o ştiinţă riguroasă, aptă să se arate în rând cu celelalte discipline academice. Desigur că această declaraţie era în intenţie cu totul naivă şi nicidecum o expresie a revoltei, dar era ceva la care se puteau raporta mai întâi Scheler şi ceva mai târziu Heidegger. (...) Zvonul care i-a atras mai întâi către docentul de la Freiburg şi ceva mai târziu de la Marburg, spunea că există acolo cineva care ajunge într-adevăr la lucrurile proclamate de Husserl, că acel om ştie că nu sunt simple probleme academice, ci preocuparea unor oameni care gândesc şi face aceasta nu de ieri sau de azi, ci din totdeauna, că există deci acolo un om care tocmai pentru că i s-a rupt firul tradiţiei a pornit în redescoperirea trecutului (...) Zvonul spunea simplu de tot: Gândirea a renăscut, tezaurul cultural al trecutului despre care credeam că e mort este ajutat să se exprime din nou, iar ceea ce spune se dovedeşte a fi cu totul diferit de ceea ce, roşi de suspiciune, ne aşteptam să auzim**. A apărut un învăţător; eventual, gândirea poate fi învăţată. (...) Cine-l cunoaşte pe Heidegger doar din scrierile publicate nu-şi va putea imagina decât cu greu ce mod singular de predare avea. Chiar şi pe începători reuşea în scurtă vreme să-i facă să gândească - nu să-şi însuşească opinii sau să redea lucruri citite, ci să ajungă în însăşi mişcarea gândirii. Ca printr-o minune dialogul socratic părea să renască**”[19].

Din fericire, pe Nae Ionescu nu-l cunoaştem decât rar „doar din scrierile publicate”, ci tocmai din acelea din care vedem „ce mod singular de predare avea”.

Rămâne ca cercetări viitoare, făcute acum posibile prin apariţia „cărţii” (fie ea şi vorbită) în care Nae Ionescu şi-a concentrat ideile enunţate şi semănate în decurs de aproape două decenii, să determine punctele de plecare comune ale celor doi mari gânditori ai veacului nostru. Se pare că Husserl le-a fost rădăcină comună, şi în orice caz filosofia germană cea mai nouă constituie, pentru fiecare, punctul de plecare. Prin Nae Ionescu, această filosofie a pătruns în România cu un deceniu înainte de a cuceri Franţa, pregătind astfel terenul pentru succesul de mai târziu al ucenicilor săi.

Care a fost rolul lui Nae Ionescu în familiarizarea discipolilor cu cel mai ilustru şi mai influent dintre confraţii săi de peste hotare rămâne, iarăşi, să fie determinat. Sigur este faptul că cel mai autentic *filosof* dintre elevii săi, Constantin Noica, s-a aşezat la confluenţa celor două învăţături şi filosofii, determinând şi primele traduceri fundamentale şi competente ale textelor heideggeriene în cultura română. Traduceri efectuate chiar de ucenicii săi[20]. Datorită lor în primul

rând, dar şi altora, veniţi după aceea, putem lua cunoştinţă acum, pe limba noastră, de gândirea lui Heidegger[21] şi putem medita, în lumina ei, aşa de celebră, la originalitatea operei lui Nae Ionescu.

Cel puţin în două puncte aceasta nu poate fi pusă la îndoială: profunda ancorare în credinţa creştină, în reala transcendenţă, în care filosoful român credea, spre deosebire de Heidegger22 şi marea capacitate de a stârni şi modela vocaţii de statură mondială, domeniu unde performanţele aparţin totuşi românului. Chiar părintele Dumitru Stăniloae, în care - ni se spune - Heidegger vedea pe cel mai mare gânditor creştin al veacului, n-ar fi ajuns aşa ceva fără cei doi emuli, deschizători de drum şi modele de gândire, care i-au fost Lucian Blaga şi Nae Ionescu. Trecerea de la autorul tezei de doctorat *despre Patriarhul Dositei al Ierusalimului şi legăturile sale cu ţările române* la marele ziarist religios de la „Gândirea” şi „Telegraful român” şi la omologarea sa drept cel mai profund teolog ortodox al secolului, este de neconceput fără **creatorul publicisticii noastre religioase moderne**, care a fost incontestabil Nae Ionescu.

Cititorul român are acum la dispoziţie şi o traducere integrală a Introducerii în metafizică a lui Henri Bergson[23], aşa încât ea poate fi alăturată metafizicii lui Nae Ionescu, nu prin rânduri smulse pentru a demonstra „plagiate”, ci pentru compararea a două moduri de a privi şi cuprinde realitatea şi marile probleme ale existenţei umane, aparţinând, ambele unor gânditori de incontestabil geniu.

S-ar putea ca, la capătul unor asemenea confruntări, să se descopere, cu surprindere, că numai metafizica lui Nae Ionescu este capabilă să răspundă teribilului strigăt al scriitorului grec Filip Dracondaitis: „**Quels sentiments combleront jamais l'existence inexistante des hommes de notre temps?”** - Ce sentimente vor umple vreodată existenţa inexistentă a oamenilor din vremea noastră[23]. Fiindcă Nae Ionescu este singurul metafizician care, în veacul ce se încheie, şi-a închinat întreaga viaţă şi cugetare unei unice idei şi obsesii: **de a-i învăţa pe oameni, şi mai ales pe tineri, cum se cucereşte de la viaţă existenţa EXISTENTĂ**.

S-ar putea să descoperim astfel, cu toţii, că numai noi, pe limba noastră, dispunem de o metafizică folositoare şi secolului 21.

DAN ZAMFIRESCU

NOTE

1. „Cu Nae Ionescu - scria Camil Petrescu la moartea sa - dispare una dintre personalităţile remarcabile ale publicisticii româneşti din acest dublu deceniu care a urmat războiului cel mare. Pasionat al duhului, spirit dialectic într-o măsură abia cunoscută la noi, *acest profesor de filosofie care n-a lăsat lucrări de specialitate*, a exercitat o mare şi inegală influenţă asupra intelectualităţii româneşti, pe măsura talentului său mare, ca şi a temperamentului său cu întoarceri adesea neaşteptate. *I se datoreşte ca să dăm o pildă, aproape exclusiv orientarea ortodoxă activă a tineretului*, căci a fost un strălucit militant al ortodoxismului, dar dispreţul său pentru moştenirea cartesiană, oarecum nepotrivit pentru un profesor de logică, nu a trecut fără urmări, uneori neliniştitoare, prin universitatea românească.

   Ceva din acest spirit cartesian, al măsurii şi al lucidităţii dacă şi-ar fi asimilat această inteligenţă sclipitoare şi agitată, poate că nu s-ar fi consumat atât de timpuriu, în propriile excese, spre regretul atâtora care i-au preţuit ceea ce avea pozitiv în ea *şi mai ales omenescul ei impresionant”* C(amil) P(etrescu), în „Revista Fundaţiilor Regale”, anul VII, 1940, nr. 4, aprilie, p. 227. Sublinierile ne aparţin.
2. „liric, ca peste lirism să asvârle o afectare mefistofelică”.

3. Ea s-a publicat, totuşi, postum, în „Izvoare de filosofie”, voi. II, 1944, p. 1-52, şi în versiunea românească de acad. Alexandru Surdu, în volumul *Nelinişte metafizică*, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1993, p. 5-56.
4. Vezi D.C.Amzăr, *Nae Ionescu. Cum l-am cunoscut*, în *Nae Ionescu în conştiinţa contemporanilor săi. Crestomaţie de Gabriel Stănescu*, p. 34-35.
5. I.Negoiţescu îl numeşte în *Istoria literaturii române*, volumul I, (1800- 1945), p. 346 „cel mai radiant ziarist român de la Eminescu încoace”.
6. Anton Dumitriu, împiedicat la prima ediţie a *Istoriei logicii*, din 1969, să vorbească de Nae Ionescu, a fost drastic sancţionat de Monica Lovinescu, ceea ce i-a dat posibilitatea să revină, în ediţia a doua (apărută în acelaşi an), recunoscând meritul lui Nae Ionescu în promovarea istoriei logicii ca disciplină de studiu în Universitatea românească Ediţia engleză a cărţii lui Anton Dumitriu a apărut în patru volume la Abacus Press, Tunbridge, Wells, Kent, England, 1977. A fost considerată „cea mai vastă istorie generală a logicii scrisă până acum, întrecând pe predecesorii săi” (Prof. J. P. Dougherty, Catholic University of America, in „Review of Metaphysics”, 3 Washington, 1979).
7. Student al lui P.P.Negulescu, doctor în filosofie şi viitor profesor de filosofie la Chişinău, Mihail Rădulescu este autorul, în 1911, al cărţii *Cauzalitatea din punct de vedere al valorii cunoaşterii*, (160 pp), în 1912 al unui amplu volum (218 pp. în 8) cu titlul *Analiza cunoaşterii omeneşti. I. Consideraţii generale asupra cunoaşterei. Caractere, probleme şi metode*, iar în 1930 al volumului *Teoria cunoştinţei. Introducere în filozofie*. Chişinău, (99 pp.). A mai publicat şi *Noţiunea de filozofie*. Chişinău, 1927. Autor la rându-i al unei lucrări intitulate tot *Teoria cunoştinţei*, N. Bagdasar, în loc să-i facă un loc între cei examinaţi în prima secţiune din *Filosofia românească de la origini până azi*, unde-i era locul firesc, îl clasează la „Alţi gânditori” din încheierea secţiunii „Filosofia culturii” şi-i rezervă 6 rânduri, cu citarea a numai două titluri: *Analiza cunoaşterii* şi *Noţiunea de filozofie*. În schimb, în bibliografia cărţii *Teoria cunoştinţei* apare citat cu cartea din 1930, mod subtil de a arăta că între cursul lui Nae Ionescu (ignorat) şi propria sa lucrare, a mai existat una cu acelaşi titlu!
8. Singura ediţie de „Opere” la data aceea era *Opere complete. Filozoful Conta*, de Octav Minar, Ed. C. Sfetea, Bucureşti, 1914. După apariţia primului volum din proiectata ediţie completă de la „Cultura Naţională” apare Vasile Conta, *Opere filosofice*, Ediţie revăzută şi însoţită de introducere de Nicolae Petrescu, Bucureşti, Cartea Românească, recenzată de Nae Ionescu în „Ideea Europeană”. Vezi Nae Ionescu, Opere, VI, p. 474.
9. Este titlul articolului-program scris de Nae Ionescu în 1921 dar apărut în *România Jună. Cartea semicentenarului*, abia în 1925. Reeditat în 1993 de Marin Diaconu, în Neliniştea metafizică, acest text este inclus acum în Opere, VI, pp. 377-379. „Filosofia românească, în forma ei cultă, nu există” îşi începea Nae Ionescu acest articol, explicând de ce, şi în ce condiţii ea ar putea începe să existe. Primii doi care vor reuşi să îndeplinească aceste condiţii vor fi el, şi Lucian Blaga, în acel moment autor al *Poemelor luminii* şi al culegerii de aforisme *Pietre pentru templul meu*, ambele apărute în 1919. Cel ce visa deja la „templul lui” şi-a luat doctoratul la Viena la 26 noiembrie 1920, cu o teză intitulată *Cultură şi cunoştinţă*, care va apărea numai în româneşte, la Cluj, în aprilie 1922 (prefaţa e datată Cluj, martie 1920). În 1924, când Nae Ionescu păşeşte în prim-planul învăţământului filosofic românesc o dată cu stenografierea şi litografierea cursului de istoria logicii, urmat de aci înainte de stenografierea şi litografierea - cu numai două-trei excepţii - a tuturor cursurilor sale, Lucian Blaga publică Filosofia stilului, imediat reperată de „Ideea europeană” pentru orientarea sa în cele mai „proaspete ipoteze estetice” (9 nov.). În 1925 Blaga va publica *Fenomenul originar* şi *Feţele unui veac*, două culegeri de articole şi eseuri, apărute anterior în presă. Vor fi completate anul următor cu *Ferestre colorate*, ultima culegere de acest fel publicată de Blaga. La sfârşitul anului 1930

„Gândirea” începe să publice *Eonul dogmatic* ce urma să apară în 1931, la „Cartea românească”. Ridicarea „templului” începea!

Este anul în care Nae Ionescu termina, la rându-i, cursurile „pregătitoare” pentru propria sa ctitorie, de peste şase ani.

10. În cursul anului 1879 Vasile Conta a publicat în „Convorbiri literare” lucrarea *Încercări de metafizică*, precizând, la sfârşit, că era vorba de o „introducere istorică” „destinată să se publice în acelaşi volum cu principiile sistematizate ale metafizicii materialiste”. Împiedicat de boală să-şi termine lucrarea, el publică şi în volum, în acelaşi an, doar această introducere istorică, cu titlul *Încercări de metafizică materialistă. Partea I. Introducere istorică*. Lucrarea e împărţită în opt capitole: Perioada fetişismului, Perioada idolatriei, Perioada politeismului, Perioada monoteismului, Perioada panteismului, Perioada materialismului şi Observaţii generale. Anul următor ea apare şi în versiune franceză, cu titlul *Introduction a la metaphysique*, Bruxelles-Paris, 1880 şi a fost lucrarea lui Conta cu cel mai puternic ecou în epocă (vezi N. Gogoneaţă, nota asupra ediţiei la Vasile Conta, *Scrieri filosofice alese*. Biblioteca pentru toţi, Cultură generală, Ed. Minerva, 1975, p. XXXI). Ceea ce Conta a putut realiza din metafizica sa materialistă s-a publicat postum, la Iaşi şi Paris, în limba franceză.

    Prima ediţie ştiinţifică completă a operei filosofice a lui Conta, începută de Nae Ionescu în 1923, s-a realizat abia în 1967: Vasile Conta, Opere filozofice. Ediţie îngrijită, cu studiu introductiv, comentarii şi note de Nicolae Gogoneaţă, Editura Academiei, Bucureşti, 1961,659 pp.
11. În Opere, 3, Ed. Minerva, 1977, pp. 199-734.
12. În Studii literare, I, Ed. Dacia, Cluj.
13. Vezi Planul ediţiei complete a operelor lui Martin Heidegger, în *Martin Heidegger, Repere pe drumul gândirii*. Traducere şi note introductive Thomas Kleininger - Gabriel Liiceanu, Editura politică, Bucureşti, 1988, pp. 444-446.
14. *Profesorul Nae Ionescu*, în „Universul literar” nr. 13 din 23 martie 1940 (articol-necrolog reprodus în volumul *Nae Ionescu în conştiinţa contemporanilor săi*, p. 144-147). Acest articol, ca şi cele publicate în „Neamul românesc” din 17 martie (reprodus de Valeriu Râpeanu în Nicolae Iorga. Mircea Eliade. Nae Ionescu, pp. 228-229) şi „Curentul” din 18 martie (sub semnătura lui Pamfil Şeicaru, reprodus în *Nae Ionescu în conştiinţa...* pp, 360-361), infirmă zvonul înregistrat de Cella Delavrancea care-i scria lui Filip Lahovary la 20 martie: „Ion Vinea mi-a spus că au fost interzise articolele referitoare la dragul meu prizonier”. Vezi Cella Delavrancea *Scrisori către Filip Lahovary*, ed. cit., p. 193.
15. *Filosofia contimporană*, răspunsuri la chestionarul revistei „Societatea de mâine”, anul III, nr. 16, 18 aprilie 1926, p. 298-299. Retipărite în Nae Ionescu, *Neliniştea metafizică*, p. 146-148. Vezi p. 146.
16. Walter Biemel, *Heidegger*. Traducere de Thomas Kleininger, Humanitas, Bucureşti, 1996, p. 13.
17. C. Rădulescu-Motru, *Elemente de metafizică pe baza filosofiei kantiene*, ed. I, 1912, ed. II „definitivă” 1928, reeditată în C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic şi alte scrieri*, Studiu, antologie şi note de Gh. Al. Cazacu, text stabilit de Gheorghe Pienescu, Editura Eminescu, 1984, pp. 389-521. O nouă ediţie a *Elementelor de metafizică* s-a publicat la Iaşi, ed. Timpul, 1997. Ion Petrovici, *Introducere în metafizică*, Ediţia II-a completată, Bucureşti, Editura Casei Şcoalelor, 1929. Recent a fost reeditată ediţia I-a, din 1924, din care lipseşte doar „Prolegomena”, anexată la ed. a II-a. Vezi L Petrovici, *Introducere în metafizică*. Editura Agora, S.RL. Iaşi, 1992.
18. În această „nouă vârstă”, care şi-a atins cele mai înalte culmi prin Nae Ionescu şi Lucian Blaga, se situează şi creaţia lui Mircea Florian (1888-1960), Camil Petrescu (1894-1957), D.D.Roşca (1895-1980), Tudor Vianu (1897-1964). Fiecare a aspirat să construiască un „sistem” personal: **D.D.Roşca** prin *Existenţa tragică. Încercare de sinteză filozofică*, Fundaţia pentru literatură şi

artă „Regele Carol II”, Bucureşti, 1934, ediţie nouă la Editura Dacia, Cluj-Napoca, prefaţă de Achim Mihu, 1995; **Tudor Vianu** prin a sa *Estetica*, vol. 1, 1934, vol. II, 1936, Ediţia a doua revăzută (într-un volum) Fundaţia pentru literatură şi artă „Regele Carol II”, 1939; **Camil Petrescu** prin *Doctrina substanţei*, redactată între 1939-1941 şi editată abia în 1988, în două volume, la Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, ediţie îngrijită, note şi indice de nume de Florica Ichim şi Vasile Dem. Zamfirescu. Studiu introductiv de Vasile Dem. Zamfirescu; **Mircea Florian**, cu *Recesivitatea ca structură a lumii*, volumul I, ediţie îngrijită, studiu introductiv şi note de Nicolae Gogoneaţă şi Ioan Ivanciu, Editura Eminescu, Bucureşti, 1983; volumul II, ediţie îngrijită, postfaţă şi note de Nicolae Gogoneaţă şi Ioan C. Ivanciu, Editura Eminescu, Bucureşti, 1987.

Cum întreaga operă filosofică a lui Lucian Blaga este, şi ea, publicată, în volumele 7-11 din *Opere*, Ediţie îngrijită de Dorli Blaga, Editura Minerva, Bucureşti, 1980-1988, lipsea numai cursul în care Nae Ionescu şi-a prezentat propriul sistem, pentru a putea îmbrăţişa, acum, în întregul său, „peisajul filosofic” ce se deschide o dată cu înfăptuirea României Mari. Putem aprecia, comparativ ceea ce-l apropie şi ceea ce-l individualizează pe Nae Ionescu în raport cu generaţia sa strălucită.

Un loc aparte în acest peisaj îl ocupă opera filosofică a lui Ştefan Lupaşcu (11.VIII.1900-1988) cristalizată, scrisă şi editată în Franţa şi în limba franceză, spaţiu geografic şi intelectual în care autorul s-a stabilit pentru totdeauna la 16 ani. Despre ea vezi excelenta prezentare a lui B(asarab) N(icolescu) din volumul *Români în ştiinţa şi cultura occidentală*. Academia americano-română de ştiinţe şi arte, Davis, 1992, pp. 222-225.

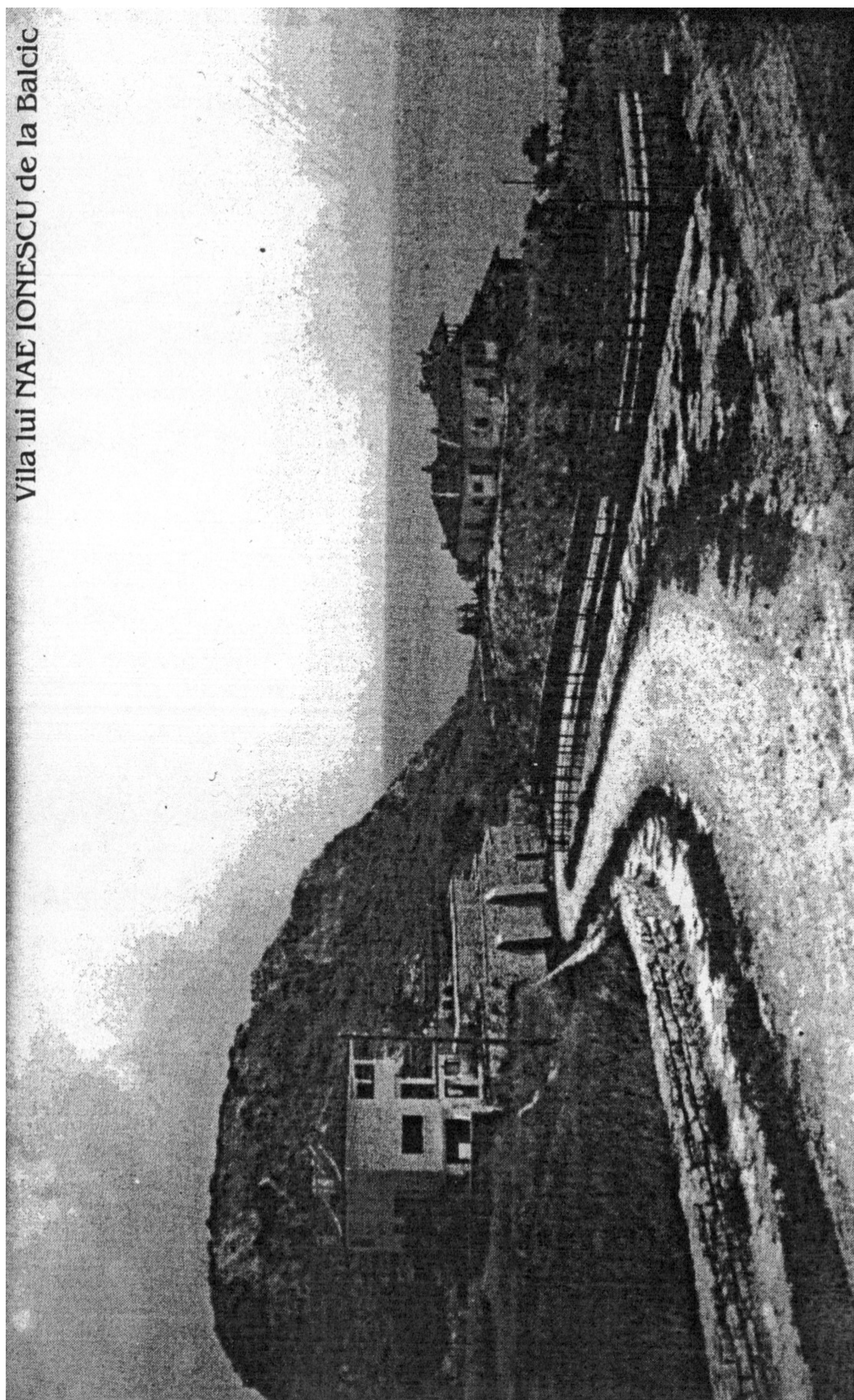
19. Din Walter Biemel, op. cit., p, 17-22.
20. Martin Heidegger, *Originea operei de artă*. Traducere şi note Thomas Kleininger - Gabriel Liiceanu, Studiu introductiv Constantin Noica, Editura Univers, 1982; *Repere pe drumul gândirii*. Traducere şi note introductive Thomas Kleininger - Gabriel Liiceanu, Editura Politică, Bucureşti, 1988 (cu celebra prelegere inaugurală *Ce este metafizica?* din 1929, şi textele legate de ea); *Introducere în metafizică*. Traducere din limba germană de Gabriel Liiceanu şi Thomas Kleininger, Humanitas, Bucureşti, 1999.
21. *Fiinţă şi timp* (celebra *Sein un Zeit*) a apărut în versiune românească de Dorin Tilinca şi Mircea Arman la Editura Jurnalul literar, în 1994. Aceiaşi traducători au dat în 1995, la aceeaşi editură, *Timp şi fiinţă* considerată a treia parte din *Sein und Zeit*. La editura Crater s-a publicat *Principiul identităţii*, traducere şi note de Dan-Ovidiu Totescu. Cu un cuvânt înainte al editorului Ion Papuc, Bucureşti, 1991. O nouă traducere a textului ...*Poetic locuește omul*..., realizată de Gabriel Berkeş şi Geo Săvulescu. Cuvânt înainte şi comentariu: Geo Săvulescu, a fost editată de *Centrul de Cercetări Alexandru Săvulescu* în 1994. în limba franceză *Fiinţă şi timp* a apărut prima oară în 1986, în traducerea integrală a lui Em. Martineau, recenzată de Marin Tarangul în „Ethos” Caietul al Vl-lea, Paris, 1986, p. 42-46.
22. În studiul introductiv la *Timp şi fiinţă* Radu Enescu subliniază faptul că „Heidegger nu concepe o autentică transcendenţă, o realitate «în afară» sau «deasupra» lumii. Transcendenţele ideale de Heidegger sunt - cum observă Jean Wahl - «des transcendences a l'interieur du monde, paradoxalement, immanentes au monde. Nous nous depassons nous-meme mais toujours dans le cercle de l'intramondain». Esenţa existenţei - adică a existentului - e moarte, pentru a se cunoaşte pe deplin şi deveni un autentic Dasein, omul trebuie să-şi *trăiască* „experienţa morţii”: „trecerea-spre-ne-mai-fiinţă” (p. 8).
23. Henri Bergson, *Introducere în metafizică*. Traducere şi prefaţă de Diana Morăraşu, Institutul european, Iaşi, 1998.
24. *Europe sans rivage. De l'identite culturelle europeenne. Symposium international, Paris, Janvier*, 1988, Albin Michel, p. 325.



NAE IONESCU în Germania, 1933



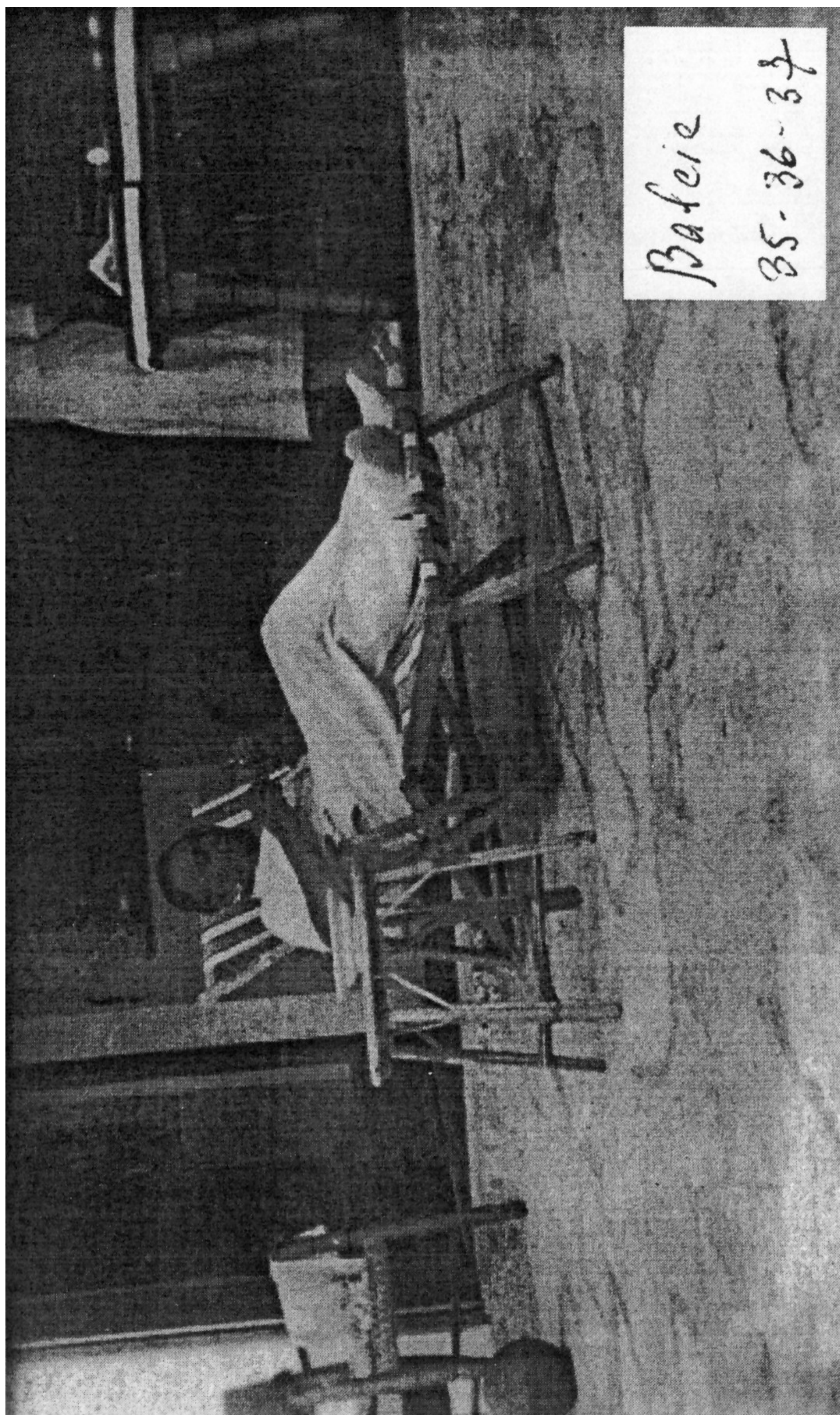
Nae și cu mine
pe terasa vilei -

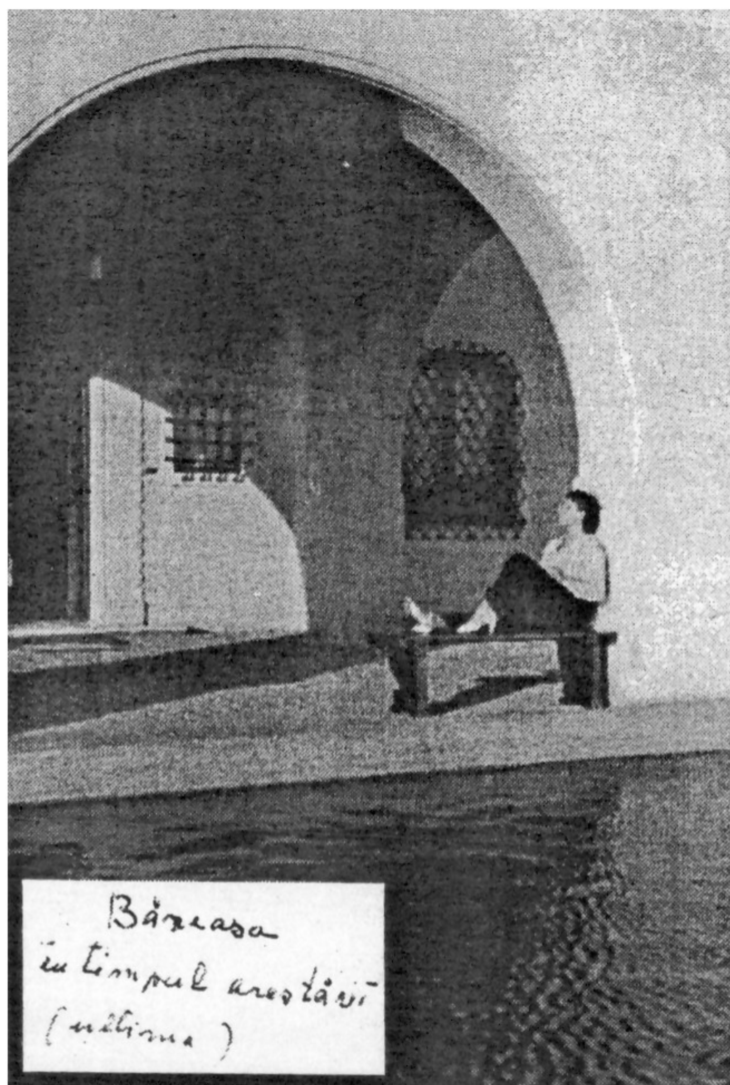


Vila lui NAE IONESCU de la Balcic



Nae Ionescu
și Lucia Popovici-Lupa
pe cuter la Balcic

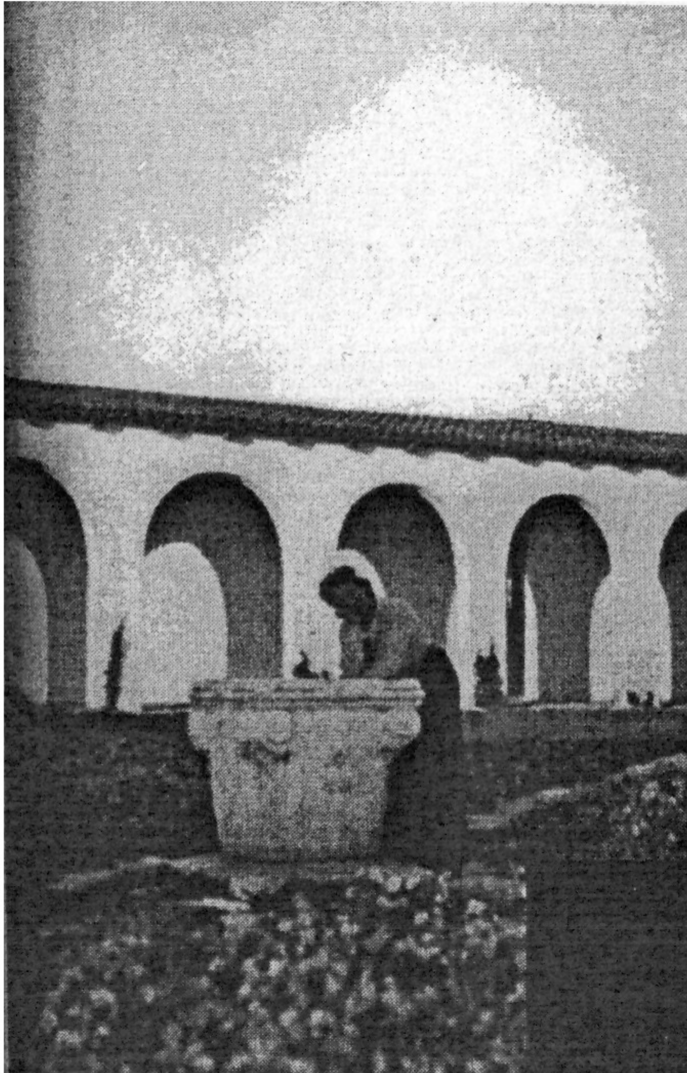

Bateie
35-36-37



Lucia Popovici-Lupa Băneasa, în timpul arestării (ultima fotografie)



Lucia Popovici-Lupa (în dreapta)



În curtea vilei
de la Băneasa



Buşteni, 1938,
la întoarcerea
de la Miercurea Ciuc



CUPRINS

Creatorul singurului sistem filosofic creştin al culturii române moderne, în marea tradiţie a lui Neagoe Basarab şi Dimitrie Cantemir; promotorul Ortodoxiei ca axă a identităţii si creativităţii naţionale; metafizicianul de geniu, a cărui gândire vie a născut spiritual pe Mircea Eliade, Emil Cioran si Părintele Dumitru Stăniloae cele mai mari glorii intelectuale româneşti din secolul douăzeci — NAE IONESCU (1890-1940), este scos, acum, din nebuloasa legendelor şi aşezat pe temelia nemuritoare a propriei opere.

Publicarea pentru prima oară, după 62 de ani de la stenografiere, a cursului de metafizică din anul universitar 1936-1937, ne permite să privim în întregimea sa edificiul filosofic al lui Nae Ionescu, si să-l rânduim pe autor printre cei mai însemnaţi gânditori ai veacului ce se încheie — şi mai folositori secolului care vine.

EDITURA ROZA VÂNTURILOR

I.S.B.N. 973 - 9003 - 76 – 1